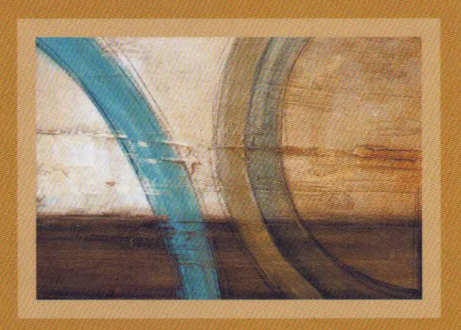




دراسات شرعية (٢٩)



قواعد الاستدلال بين المتكلمين والفلاسفة في القرنين الرابع والخامس الهجريين

دراسة تحليلية مقارنة

أحمد حسن شحاتة

nama-center.com

لماذا هذا الكتاب ؟

لمّا كان الهدف من الاستدلال هو تكوين دليل قطعي يفيد اليقين بثبوت قضية ما أو نفيها؛ كان من الضروري بناؤه على البرهان. ولمّا كان من المحتمل وقوع المستدِل في الخطأ في مراحل وتفاصيل عملية بناء الاستدلال؛ كان من المهم النظر في القواعد التي اشتغل عليها الفلاسفة والمتكلمون ليختبروا صحة استدلالاتهم وما ينتج عنها من استنباطات.

تأتي هذه الأطروحة الأكاديمية، عن مركز نماء، ليعرض فيها الباحث استقراءه لجهود الفلاسفة والمتكلمين في القرنين الرابع والخامس الهجريين في مجالي الفلسفة وعلم الكلام وقواعد الاستدلال والاستنباط لديهم، ومفتشًا عن مسالك الجدل والحجاج مع خصومهم، ومحاولاً الكشف عن أسس مناهج الاستدلال في الفكر الإسلامي في هذه الحقبة الزمنية المهمة، مدللًا من خلالها على نبوغ ونضوج مناهج العلوم والمعارف الإسلامية عمومًا، والعقلية منها خصوصًا.

إن الحفر في طرق الاستدلال وطرائق البرهنة الدليلية والعقلية في تراثنا العربي والإسلامي، وتحسين مسالك قراءة منهجيات الاستدلال والانتفاع والوصل منها إلى مواطن التجديد الذي نرومه؛ لهي الرافعة التي تساعدنا على تجديد حياتنا العقلية، وتجديد علومنا تجديدا تظل به هذه العلوم عربية خالصة يتلقفها القلب العربي المسلم، فتزدهر به ويزدهر بها، وتنمو به وينمو بها، ويسقيها وتسقيه، ويظل بها عربيا مسلمًا، ولا يتحول بعجمتها إلى أرجوحة بين العربية والعجمة.



دراسات شرعية (٢٩)

المؤلف:

أحمد حسن شحاتة

- باحث وأكاديمي مصري.
- مدرس مساعد بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.
- حاصل على درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية من كلية دار العلوم ٢٠١٥م.
- باحث دكتوراه بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم.

الثمن: ٢١ دولار
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-711-2

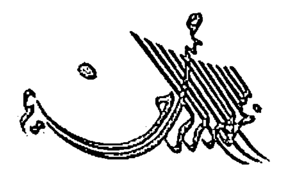




مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com

قواعد الاستدلال
بين المتكلمين والفلاسفة
في القرنين الرابع والخامس الهجريين





دراسات شرعية (٢٩)

قواعد الاستدلال بين المتكلمين والفلاسفة في القرنين الرابع والخامس الهجريين

دراسة تحليلية مقارنة

أحمد حسن شحاتة



قواعد الاستدلال بين المتكلمين والفلاسفة في القرنين الرابع والخامس الهجريين
(دراسة تحليلية مقارنة)
أحمد حسن شحاتة / كاتب من مصر

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
شحاتة/ أحمد
قواعد الاستدلال بين المتكلمين والفلاسفة في القرنين الرابع والخامس الهجريين (دراسة تحليلية مقارنة)، أحمد حسن شحاتة
٧٢٠ ص، (دراسات شرعية؛ ٢٩)
بيليوغرافيا ٦٨٣-٧٠٩
٢٤×١٧ سم
١. قواعد الاستدلال. ٢. الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-711-2

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠].

﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤].

الإهـداء

أُهدي عملي هذا، الذي هو باكورة أعمالي العلمية، إلىٰ رُوح أمِّي الغالية، التي تسكنُني أنموذجًا فريدًا في البَذل والتضحية والعطاء، الرُّوح التي تسري في عروقي وأعماق نفسي، تصاحبني في كتاباتي وأعمالي، لا يداخِلُنِي الشكُّ في أن ما يُكتب لي من تفوقٍ علميٍّ أو اجتماعيٍّ وما يَحبوني اللهُ به من خيرٍ ومَنٍّ وكَرَمٍ، إنما هو بفضل دعائها لي. ولستُ أستجيز لنفسي أن يخلوَ دعائي من الدعاء لها، حتىٰ إذا كنتُ في موضع المؤمِّنِ علىٰ دعاء غيري، شفعتُ دعاءَ الداعي بالدعاء لها، أُرَجِّي من ذلك قبولَ دعائي من حيث كان مقترنًا بالدعاء لها أو متضمَنًا فيه. واللهِ الذي لا إله إلا غيرُه، لو أن أمنيَّاتي كلها حُصِرَتْ في واحدة أَوعَدُ بتحقيقها، لكانت أن تُرد إليَّ أمي وتعود، ليكون مني ما لم يكن، ولأستزيد مما كان، وما -والله- كان، إذا قورن بما منها كان، سمتْ فكانت سامية! اللهم ارحمها رحمة واسعة، وأنزل علىٰ قبرها سحائب عفوك ومغفرتك ورضوانك، وأسكنها الفردوس الأعلىٰ من الجنة!

عرفانٌ واجبٌ وشكرٌ مستحَقٌّ

أحقُّ ما أُوشِّح به صدر هذه الرسالة بعد البُداءة باسم الله، أن أتقدَّم بخالص الشكر والتقدير، وأسمىٰ درجات العرفان والامتنان إلىٰ أستاذيَّ الأكرمين الأجلَّين: الأستاذ الدكتور/ مختار محمود عطا الله، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، والأستاذ الدكتور/ عبد الراضي محمد عبد المحسن، أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ووكيل الكلية لشئون خدمة المجتمع وتنمية البيئة؛ علىٰ ما بذلاه من جهد وعناء في الإشراف علىٰ هذه الرسالة، وما طوَّقا به عنقي من جميل صنيعهما، من التوجيه والإرشاد، وما أَوْلَيَاهُ هذه الرسالة وصاحبها من رعايتهما بسديد رأيهما وصائب إرشاداتهما وثاقب خبرتهما، فلهما أرفعُ أرفعَ آيات الثناء والإعظام والتَّجِلَّة والإكبار، وأسأل الله -تعالىٰ- أن يمُنَّ عليهما بعظائم النعم وجسائم الآلاء.

وإلىٰ أستاذَيَّ الجليلين: الأستاذ الدكتور/ محمد السيد الجليند، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، والأستاذ الدكتور/ عزمي زكريا أبو العز، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة، علىٰ ما تفضَّلا به وتكرَّما من قبول مناقشة هذا البحث وتقويمه، وإيقاف صاحبه علىٰ مواطن الزلل فيه وتقصيره، وتكليل هذا العمل بفيض علمهما وغزير فكرهما، علىٰ كثرة مشاغلهما، وتواتر الأعباء عليهما.

وأسأل الله أن يجزيهم جميعًا عنِّي وعن طلبة العلم أجمعين خير الجزاء، وأن يجعل ذلك ذِكرًا حسنًا خالدًا لهم في الدنيا، وذُخرًا لهم في الآخرة، وإليهم جميعًا أتمثل بقول الشاعر:

ليت الكواكبَ تَدنو لي فأنظِمَهَا عُقودَ شُكرٍ فما أرضي لكم كَلِمِي

أما أبي، متعه الله بكامل الصحة وتمامِ العافية وأوفاها وأوفرِها، فيعجِزُ اللسانُ

عن توفيته حقَّه، وتضيع مني الكلماتُ إذا رمتُ مديحَه وشكرَه. لقد علمني أن تحمل المسئولية بحقٍّ كما تقتضيها المسئوليةُ هو الذي يصنعُ الرجال، والمسئوليةُ عنده القيامُ بالمهمات العليَّة بقدر ما تحتمله الطاقة البشرية، كلٌ بحسب مجالِه وعملِه، فلَأَنَا والله أحقُّ بافتخاري به من افتخارِه هو بي. أسأل الله أن يُعينَني علىٰ برِّه وجميلِ الإحسان إليه.

وأوفىٰ الشكرِ وأجزلُه إلىٰ والدي قبل أن يكون صِهري الحاج زعفان عبدِ الرحمن، الذي علمني أن حبَّ الإنسانِ الحقيقيَّ لنفسه وللآخرين يكمُنُ في تفوقِه وتفرُّدِه وريادتِه حتىٰ تُفيدَ منه البشريةُ الإفادةَ النافعة الناجعة، ولَكَم أشعل عزمي، وألهب حماسي، وزرع فيَّ رُوحَ الأملِ والتفاؤل، واستثار همتي نحو العلا، وتركيز الفكر في معالي الأمور. تعلمتُ منه صدقَ التوجه إلىٰ الله في المُلمَّات، وحسنَ الضُّرُوع إليه في الشدائد والكربات؛ فاللهَ أسألُ أن يرزقَه العافيةَ وتمامَها وأن يُلهمَه شكرَها، وأن يؤتيه سُؤْلَه، ويُحققَ أمنيَّتَه.

والشكر العظيم الأوفىٰ لزوجتي وتوأمُ رُوحي، ورفيقةُ دربي، صاحبةُ القلبِ النقيِّ الصافي، والودِ الخالص، والنفسِ البريئة الأبية. أشكرها لجميل صبرها وقوة احتمالها وتحمُّلِها إياي دون تأفُّفٍ أو كللٍ أو مللٍ أو فتور، وعلىٰ علو همتها وعزيمتها ومثابرتها في حرصِها علىٰ مصلحةِ بيتِها وزوجِها وأولادِها. وأقتنص الفرصة ههنا فأعتذر لابنيَّ حزمٍ ونورٍ علىٰ ما قصرتُ في حقهما خلالَ مدةِ عملي في هذه الرسالة.

والشكر موصولٌ لكل من أسدىٰ إليَّ معروفًا، فقدَّم لي يد العون، أو دعا لي بظهر الغيب، جزىٰ الله الجميع عني خيرَ الجزاء، والحمد لله الذي جعل الأُخُوَّةَ شعارَ المؤمنين.

مُقَدِّمَة

الحمد لله وكفىٰ، والصلاة والسلام علىٰ النبي المصطفىٰ، والرسول المجتبىٰ، محمد ﷺ وعلىٰ آله وصحبه وتابعيهم ومن به اقتدىٰ، وبعد . . .

فليس يمكن أن يُشاحَّ دارسٌ أو متخصصٌ في دراسة الفكر الإسلامي أو من له أدنىٰ بصيرة أو معرفة بعلمَي الكلام والفلسفة الإسلامية- فيما أَوْلَاهُ علماء الكلام والفلاسفة المسلمون الاستدلالَ علىٰ مسائل هذين العلمين وقضاياهما المطروحة والمبتغىٰ تحصيلُها علمًا أو المرومُ الإيمانُ وتثبيتُ اليقين بها عقيدةً - من اهتمام بالغٍ يتناسب مع ذلك الدور الذي يقوم به في تحقيق مآرب هذين العلمين، وحصولِ الغاية منهما؛ إذ هو الطريق الأمثل لتحصيل المطلوبات، والمنهج الأوحد لحصول العلم بها، فهو يمثل قطب الرحىٰ في هذين العلمين، حتىٰ غدا الاستدلال والنظر العقلي عندهم بمثابة الإبصار والرؤية، وسرىٰ ذلك المسلك إلىٰ الصوفية الذين اشتهروا في تحصيل معارفهم بمسالك الوجدان والمكاشفات، وظهر هذا جليًّا عند فلاسفتهم الذين عبَّر عنهم ابن سبعين (ت: ٦٦٩هـ) في هذا الصدد فقال: «فيجب علىٰ المكلَّف عند ذَهَاب الجهل ولوائح العلم وضع المقدمات الصادقة لتحصيل البرهان الكاشف للمطلوب، وأن يُحضِر ويُمعِن فكره في آخر المقدمات وترتيب القياس، ويستغرق في ذلك، ويتحرز من الغلط ومن الأشياء المغلِطة، والأمور الإقناعية التي تحصل البرهان الذي يفيد حقيقة المطلوب، ويكشف له المعلوم علىٰ ما هو عليه»[1].

---

(١) ابن سبعين، «رسائل ابن سبعين»، عهد ابن سبعين لتلاميذه، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، سلسة تراثنا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (٢/ ٥٠).

بل ذكر ابن سبعين أن من معاني الفقر أنه «الحكمة التي تفيد معرفة الأشياء حسبما تعطيه وتقتضيه طبيعة البرهان»[1].

ولمَّا كان الهدف من الاستدلال تكوين دليل قطعي يفيد اليقين بثبوت قضية ما أو نفيها، كان من الضروري بناؤه علىٰ البرهان، إذ البرهان «قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني»[2].

ولمَّا كان من المحتمل أن يقع من المستدل الزلل والخطأ، أو الغفلة والنسيان، فيحسب ما ليس بعلة علة، أو يستنتج نتائج من مقدمات يدَّعي قطعيتها وليس لها من البرهانية نصيب، أو يحمل لفظًا من الألفاظ علىٰ معانٍ هي علىٰ خلاف ما اصطُلِح أو ما تعورف عليه في الوسط الكلامي والفلسفي، أو يجعل كده وكده في الاستدلالات العقلية الألفاظ والعبارات دون القضايا والمعاني والمضامين؛ لمَّا كان ذلك كذلك، كان لا بد من قواعد وأسس تنظم النظر العقلي، وتضبط المعرفة، وتجعل الاستدلال صالحًا لتحقيق اليقين، فيُنظَر في مدىٰ اتساق مقدمات المستدِلّ ومفردات استدلاله مع هذه القواعد وفي ضوئها، أو مضادتها ومخالفتها لها، ومِن ثَمَّ الحكم علىٰ يقينيتها أو ردها ونفيها؛ ذلك أن الاستدلال الصحيح هو الذي يؤدي إلىٰ استنتاجات واستنباطات صحيحة، وهذا لا يتأتىٰ إلا بقواعد وأصول كلية تكون محل اتفاقٍ بين الجميع.

ومن هذه المنطلقات ابتكر المتكلمون والفلاسفة المسلمون أسسًا وقواعد للاستدلال تتناسب مع طبيعة الفكر الإسلامي القائم علىٰ أسس موضوعية وواقعية، تتخذ من القضايا والمسائل المطروحة مجالًا خصبًا لتطبيق ما جادت به قرائحهم وانقدحت به عقولهم، وصقلته أفهامهم.

★ أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

إذا كان التفكير العلمي الصحيح هو ذلك التفكير المنظم القائم علىٰ مجموعة من

---

(١) ابن سبعين، «رسائل ابن سبعين»، الرسالة الفقيرية، (٢/ ١٧). وراجع: أ.د. مختار محمود عطا الله، اليقين في العقيدة وطرق الوصول إليه، (ص/ ٢٤، ٢٥).

(٢) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٠٢).

المبادئ والأسس التي يجب الالتزام بها؛ فإن الاستدلال المنضبط الذي يؤدي إلىٰ استنتاجات واستنباطات صحيحة، هو ذلك الاستدلال القائم أيضًا علىٰ مجموعة من الأسس والقواعد التي تمثل معيار انضباطه، ويرجع إليها في الحكم علىٰ صحة قضيةٍ ما أو فسادها.

وقد دفعني إلىٰ دراسة تلك القواعد عند علماء الكلام والفلاسفة المسلمين في القرنين الرابع والخامس الهجريين عدة أسباب لعل أهمها:

(١) رغبتي بل شغفي بالبحث في ميداني علم الكلام والفلسفة المشائية علىٰ العموم، باعتبارهما من أهم فروع القسم الذي أشرف بالانتماء إليه، وشغفي بالبحث والدراسة في مجال الاستدلال علىٰ الخصوص، وكيفية تناول مفكرينا القدامىٰ للقضايا، وكيفية الدفاع والحجاج عن الآراء ضد الخصوم والرد عليهم.

(٢) محاولة الكشف عن أسس مناهج الاستدلال عند مفكرينا من المتكلمين والفلاسفة المسلمين، التي تعكس في أصلها وعمومها موقفًا أصيلًا وتلقائيًا لطبيعة الفكر الإسلامي، وعند المتقدمين منهم علىٰ وجه أخص في ذينك القرنين الذهبيين للحضارة الإسلامية، وتقدم العلوم والمعارف العربية والإسلامية، والعلوم العقلية منها علىٰ وجه الخصوص، ويكفي أن نعلم أن قد نبغ في هذين القرنين مؤسس مذهب الأشاعرة، أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)، ومَن يُنسَب إليه مذهب الماتريدية، أبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ) الشخصية المحورية في المعتزلة؛ ونبغ فيهما من الفلاسفة الفارابي (ت: ٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت: ٤٢٨هـ)، وما أدراك من هما في الفلسفة العربية والإسلامية؟

(٣) الرغبة في جمع هذه القواعد في رسالة علمية تؤصِّل لها تنظيريًا مقرونة بنماذجها التطبيقية من النصوص الكلامية والفلسفية، ولاسيما أن علماء الكلام والفلاسفة لم يفردوا لهذه القواعد مصنفات مستقلة، وإنما كان حديثهم يأتي عنها في خلل مناقشاتهم القضايا والمسائل.

(٤) لم أجد فيما اطَّلعتُ عليه رسالة علمية تناولت هذه القواعد، اللهم إلا رسالة أستاذنا الدكتور مختار محمود عطا الله للدكتوراه بعنوان «**مناهج الاستدلال لدىٰ المتكلمين والفلاسفة المسلمين**»، التي حصل عليها من كلية دار العلوم - جامعة

القاهرة، سنة (١٩٩٥م)، بإشراف أستاذنا الدكتور حامد طاهر؛ وقد عقد الباب الثاني من الرسالة للحديث عن قواعد الاستدلال. وقد طبعت الرسالة تحت عنوان «اليقين في العقيدة وطرق الوصول إليه: دراسة في مناهج الاستدلال في الفكر الإسلامي»، دار الهاني، القاهرة، (٢٠٠٩م)، واحتل هذا الباب منه من (ص/ ١٨٤-٢٧٠). وقد استقيتُ منه فكرة موضوع دراستي، وأفدت منه كثيرًا، كما هو مبيَّن في مواضعه من البحث.

(٥) الرغبة في الكشف عن بحث المتكلمين والفلاسفة المسلمين لقضايا عصرهم والمسائل المطروحة علىٰ الساحات العلمية والفكرية آنذاك، وكيفية الاستدلال عليها أو مناقشتها والرد عليها، ومدىٰ جدة تأصيل القواعد وطرافته، لضبط عملية الاستدلال والنأي بها عن الفوضىٰ والعشوائية الفكرية والعقلية، وإلا فإن غياب هذه القواعد والأسس يعني فقدان معايير ضبط النظر والاستدلال.

وجاءت هذه الدراسة إيمانًا مني بالرأي القائل بأن «أية حركة من حركات التجديد في أي مجال من مجالات الأدب (بمعناه العام والأوسع الشامل لجميع العلوم) والفن، تنشد لنفسها البقاء والازدهار، لا بد أن تضرب بجذورها في أرض التراث، تستمد منها عوامل الحياة والنمو، ولا بد أن تقوم بينها وبين تراثاتها أوثق العلاقات وأرسخها . . . وأية حركة تجديدية قامت أو تقوم علىٰ غير هذا الأساس، تقضي علىٰ نفسها بالضمور والفناء منذ البداية؛ حيث لم ترتكز علىٰ جذور قوية أصيلة تضمن لها الصمود في وجه رياح الاختبار العاتية»[(١)]. وإذ كان ذلك كذلك من ضرورة الاسترفاد من الموروث والإفادة منه، فإن الباحث مؤمن يقينًا بأن أحق وأعظم ما نفيده من تراثنا ما كتب فيه عن القواعد والأسس والأصول، وما يوازي ذلك من استخلاصها من مصادر علمائنا الأماثل ومفكرينا العظماء الأكابر. ومن ثم فَلَنِعْمَ الصنيع أن نحاول

---

(١) د. علي عشري زايد، «الرحلة الثامنة للسندباد: دراسة فنية عن شخصية السندباد في شعرنا المعاصر»، دار ثابت للنشر والتوزيع، القاهرة، (ط/ ١)، (١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م)، (ص/ ١٣). وقارن بمجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي: دراسةٌ منهجيةٌ في المصادر والاتجاهات، تعريب عبد الحسن بهبهاني بور النجفي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، (ط/ ١)، (٢٠١٢ م)، (ص/ ١٣- ١٥).

معايشة عصرهم لاستكناه أسرار نصوصهم، وسبْر أغوار عباراتهم، للوقوف علىٰ مناهجهم وقواعدهم المنظمة والحاكمة لفكرهم وإبداعهم، وكيفية توظيفها لخدمة قضاياهم ومشكلاتهم. وأردِّد مع الشيخ الدكتور محمد محمد أبو موسىٰ أننا «لو أَحْسَنَّا تحرير هذا واستخلاصه، والانتفاع به، لساعَدَنا علىٰ تجديد حياتنا العقلية، وتجديد علومنا تجديدًا تظل به هذه العلوم عربيةً خالصةً يتلقَّفها القلب العربيُّ المسلم، فتزدهر به ويزدهر بها، وتنمو به وينمو بها، ويَسقيها وتَسقيه، ويظل بها عربيًّا مسلمًا، ولا يتحول بعجمتها إلىٰ أرجوحة بين العروبة والعجمة»[1].

ومن ثم تتساءل الدراسة عن مدىٰ حاجتنا لهذه القواعد للإفادة منها في مناقشاتنا العلمية ومطارحاتنا الفكرية، ودراسة ما تموج به ساحاتنا من آراء وأفكار، ولعل النظر في مجادلات علمائنا الأولين وما ابتكروه لتأسيس العلوم وبناء المعرفة وضبطها وتنظيمها، يهيِّئ مفكري عصرنا من حيث البناء الفكري والعقلي لما يؤهلهم للدفاع عن عقائدهم وأفكارهم ومناقشة الآخرين، والاضطلاع بتلك المهمة من خلال ذلك المنهج الجدلي الذي يُعد المنهج المناسب في عصرنا الحاضر لعلاج قضايا التطرف والغلو والإلحاد والتعصب، وأعني به ذلك المنهج القائم علىٰ الحوار والمناقشة والتفاهم والإقناع بإيراد الحجج والأدلة والبراهين من قِبَل العلماء الحاذقين النَّطَّاسين به، ومواجهة تلك التيارات الجارفة الملحدة التي تكاد تعصف بشباب الأمة عصفًا، بعدما أصبح يتولىٰ كبرها كثير من بني جلدتنا. والله المستعان والهادي إلىٰ سواء السبيل.

★ منهج الدراسة:

يرىٰ الباحث أن دراسة قواعد الاستدلال من خلال ما أنتجه العقل الإسلامي في محيط علمي الكلام والفلسفة في القرنين الرابع والخامس الهجريين - تقتضي اتباع المنهج التحليلي الذي يُعنىٰ بالتعمق في دراسة كل قاعدة من هذه القواعد وتشعباتها وانشعاباتها وتفاصيلها، مع ذكر النماذج التي استعملت فيها من النصوص الكلامية علىٰ اختلاف الفرق، والنصوص الفلسفية، وتحليلها والوقوف علىٰ مضامينها، وكيفية

---

(١) أ. د. محمد محمد أبو موسىٰ، «مناهج علمائنا في بناء المعرفة»، ضمن كتاب «محاضرات الموسم الثقافي لكلية اللغة العربية»، بجامعة أم القرىٰ بمكة المكرمة، (١٤٢٠ هـ = ١٩٩٩م)، (ص/ ١٨٣).

استعمال القاعدة فيها. ثم المنهج المقارن لموازنة تفاصيل القاعدة نظريًّا وتطبيقيًّا من خلال النماذج التي ترد القاعدة في سياقها بين المتكلمين أنفسهم، والمتكلمين كلًّا واحدًا بالفلاسفة. وابتداء المنهجين لا يتم إلا بعد استعمال المنهج الاستقرائي الذي يستقصي القواعد وتطبيقاتها ونماذجها من نصوص المتكلمين والفلاسفة ليتسنىٰ بعد ذلك التحليل ومقارنة الآراء بعضها ببعض.

وأحسب أن من الأفضل أن أُبِين عن بعض الآليات المنهجية التي تتعلق بجمع المادة وكتابتها والعزو والتوثيق وغير ذلك:

(١) لست معنيًّا بمقارنة آراء الفلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية علىٰ العموم أو بأرسطو علىٰ الخصوص، أو الإبانة عن وجوه التأثير أو المخالفة إلا علىٰ وجه إجمالي إشاري وفيما يندر.

(٢) لست ذاهلًا عن كثرة ما أوردته من النصوص الكلامية والفلسفية، فقد أردت أن أنقل الفكرة وأستخلص القاعدة تنظيرًا وتطبيقًا من نصوصهم بعباراتهم وألفاظهم، من أجل ذلك كانت نصوصُهم ألزمَ ما التزمتُه في هذه الرسالة.

(٣) القوسان (. . .) في النص كلام لي في شرح معنًىٰ أو تفسيرِ عبارةٍ أو إيضاحِ غامضٍ، إلا أن يستوجب الأمر أن يكون التعليق أو الإيضاح في هامش مستقلٍّ، فأصنع ذلك.

(٤) منهجي في العزو وتوثيق النص بالإحالة إلىٰ مصدره، أن أذكر اسم المؤلِّف فالمؤلَّف دائمًا وفي كل مرة، بل أذكر في الهامش اسم المؤلِّف فالمؤلَّف وإن وردا -أحدهما أو كلاهما- في المتن؛ توحيدًا لمنهجي وتحاميًا عن الحيرة التي قد يسببها أن يكون الكلام قد نقله عنه غيره. ولا أقول: السابق أو مرجع سابق. وهذه الآلية أراها بالنسبة إليَّ أسلم، تحاشيًا لما هو من شأنه أن يجعل الباحث متشتتًا لأنني أضطره إلىٰ العودة إلىٰ ما قبل، ثم قد يكون ما قبل مجموعة من المؤلَّفات فإلىٰ أيِّها أشير بقولي: مرجع سابق، وليس يصح أن يكون منطلقًا حالتئذ إلىٰ الأول منها. ثم إذا كان استعمال عبارة: مرجع سابق سائغًا في مواضع ورسائل أخرىٰ، فلم أره سائغًا في رسالتي لكثرة ما فيها من مصادر للعالم الواحد. كما أن ذلك يزيل كل غموض أو لبس أو التباس.

ولم أذكر من بيانات المصدر أو المرجع في متن البحث إلا المؤلَّف ومؤلِّفه، وأرجأت كامل البيانات إلىٰ صحيفة المصادر والمراجع في آخر البحث، اللهم إلا المصدر غير الأصلي أو المرجع الذي لم أقتبس منه إلا نصًّا أو نصَّين، أو إحالة أو إحالتين، فهذا أذكر بياناته كاملة حيثما ذكر للمرة الأولىٰ في موضعه من البحث. أما المصدر الأصلي فأرجأته إلىٰ ثبت المصادر والمراجع حتىٰ -وهو نادر جدًّا- وإن لم أنقل عنه إلا نصًّا واحدًا.

(٦) استعضت عن الترجمة للأعلام بتاريخ الوفاة عند ذكر العالم لأول مرة، ثم -وهو الأهم- أنني قسَّمت ثَبَت المصادر والمراجع قسمين؛ الأول منهما خاص بالكتب التي استقيت منها مادة البحث الأساسية، وهي كتب متكلمي القرن الرابع والخامس الهجريين وفلاسفتهما. وجعلته في قسمين؛ القسم الأول: مصادر المتكلمين، والثاني: مصادر الفلاسفة، وقسمت المتكلمين إلىٰ فرقهم الثلاث بالترتيب التاريخي، المعتزلة فالأشاعرة فالماتريدية، وأذكر تحت كل فرقة شخصياتها/ أصحابها/ علماءها، ومصنفاتهم، وتاريخ الوفاة مرة أخرىٰ، فلا يختلط في المتن الأشعريُّ بالمعتزلي ولا الماتريدي بالأشعري ... إلخ، فضلًا عن اشتهار كثيرٍ منهم بمذهبه؛ وجعلت القسم الثاني من المصادر والمراجع خاصًّا بقسمين متصلين غير منفصلين في الترتيب الهجائي؛ القسم الأول: المصادر من كتب المتكلمين والفلاسفة المتأخرين قليلًا كالفخر الرازي والآمدي، من المتكلمين، وابن رشد من الفلاسفة، أو كثيرًا كالإيجي وسعد الدين التفتازاني والزركشي والشريف الجرجاني والسنوسي والبياضي وأبي عذبة واللَّقاني والأمير وغيرهم من المتكلمين. ولم أعول علىٰ هذه المصادر إلا فيما قل، وأختار النص الذي يفرض نفسه علىٰ البحث فرضًا في السياق الذي أتحدث فيه. والقسم الثاني: المراجع الحديثة والمعاصرة.

(٧) من الأهمية بمكان أن أُنبِّه علىٰ أن هذه رسالة في قواعد الاستدلال وليست في قواعد الاعتقاد، وبون شاسع بينهما، كما أنني لست معنيًّا في الرسالة بنقد آراء المذاهب الاعتقادية، وإنما عنايتي ونظري علىٰ وجود القاعدة عندهم علىٰ المستوىٰ العرضي لمسائل المذهب ونصوص استعمالها.

وجدير بالتنبيه عليه أنني اقتصرت في هذه الرسالة بالنسبة إلىٰ المتكلمين علىٰ الفرق الثلاث التي يقفز إليها الذهن إذا أُطلِق مصطلح المتكلمين، أعني المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، ولـم أتناول في هذه الدراسة آراء الفرق الأخرىٰ كالظاهرية، والخوارج، والشيعة (الاثناعَشَرِيَّة والإسماعيلية والزيدية) وغير ذلك من الفرق التي تدرس مستقلة في العادة.

(٨) سأستغني عن إدراج كثير من النتائج في المكان الخاص بها، بما قد ذكرتها في موضعها من البحث.

★ خطة الدراسة:

قسمت البحث إلىٰ سبعة فصول ومبحث تكميلي تسبقهم مقدمة وتتلوهم خاتمة بأهم النتائج.

أما المقدمة؛ ففيها تمهيد وأسباب اختيار الموضوع وأهميته والدراسات السابقة ومنهج الدراسة وخطة البحث.

وأما الفصل الأول؛ فقد جاء بعنوان «النظر والاستدلال وقضاياه» وفيه ثلاثة مباحث:

الأول: عن النظر وقضاياه بين المتكلمين والفلاسفة.

والثاني: عن مفهوم الاستدلال والدليل ومكانته في الاستدلال الكلامي والفلسفي.

والثالث: عن مفهوم قواعد الاستدلال وأهميتها بين المتكلمين والفلاسفة.

والفصل الثاني؛ بعنوان «قاعدة: الاعتماد علىٰ العلوم الضرورية في الاستدلال»، ويشتمل علىٰ خمسة مباحث:

الأول: عن مفهوم هذه القاعدة وأقسامها ومنزلتها عند المتكلمين والفلاسفة.

والثاني: عن أولىٰ شُعَب هذه القاعدة، وهي البديهيات.

والثالث: عن ثاني التشعبات، وهي المحسوسات.

والرابع: عن ثالثتها، وهي المجربات.

والخامس: عن رابعتها وهي المتواترات.

وأما الفصل الثالث؛ فجاء بعنوان **«قاعدة: ما أدىٰ إلىٰ باطلٍ فهو باطل»**، وفيه خمسة مباحث:

الأول: عن مفهوم القاعدة وأهميتها عند المتكلمين والفلاسفة.

والثاني: عن محال التسلسل. **والثالث:** عن محال الدور.

والرابع: عن إبطال ما أدىٰ إلىٰ التناقض.

والخامس: عن إحالة ما أدىٰ إلىٰ المحال.

وأما الفصل الرابع: فهو بعنوان **«قاعدة: تحديد المصطلحات ومدلولات الألفاظ»**، ويشمل ثلاثة مباحث:

الأول: عن مفهوم هذه القاعدة ومنزلتها عند المتكلمين والفلاسفة.

والثاني: عن الحد وقضاياه بين المتكلمين والفلاسفة.

والثالث: عن الاستعمال الكلامي والفلسفي لهذه القاعدة.

وأما الفصل الخامس؛ فعنوانه **«قاعدة: المعتبر في المعقولات المعاني لا العبارات»**، ويحتوي علىٰ مبحثين اثنين:

الأول: عن هذه القاعدة نظريًّا.

والثاني: عن نماذجها التطبيقية في الاستعمال الكلامي والفلسفي.

وأما الفصل السادس؛ فخُصِّص للحديث عن **«قاعدة: وجوب مراعاة الترتيب البنائي للأصل والفرع»**، وجاء في مبحثين:

الأول: عن القاعدة نظريًّا.

والثاني: عن نماذج القاعدة التطبيقية عند المتكلمين والفلاسفة.

وأما الفصل السابع والأخير؛ فعن **«قاعدة: وجوب تعلق الدليل بمدلوله»**، وقد تُنوول في مبحثين؛ الأول عن القاعدة نظريًّا، والثاني عن نماذجها التطبيقية عند المتكلمين والفلاسفة.

وأما المبحث التكميلي؛ ففيه قواعد نادرة الاستعمال عند المتكلمين، بعضها قواعد تخص العلل، وبعضها الآخر قواعد عامة.

وأما الخاتمة؛ ففيها أهم نتائج البحث وتوصيات الدراسة.

وذيلت البحث بثبت المصادر والمراجع، وأردفته بفهرس الموضوعات.

وبعدُ؛ فهذا جهد بشري يعتريه ما يعتري جملةَ البشر من النقص والخطل والخطأ، وحسبي أنني قد شمَّرت عن ساعد الجد، ولم آل جهدًا في الوصول إلىٰ صورة معبرة ووافية عن موضوع البحث؛ فالله أسأل أن أكون قد وفقت لما قصدت إليه، والله من وراء القصد، وهو يهدي إلىٰ سواء السبيل.

الفصل الأول

النظر والاستدلال وقواعده

* ويشتمل هذا الفصل علىٰ ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: النظر وقضاياه بين المتكلمين والفلاسفة.
- المبحث الثاني: مفهوم الاستدلال وأهميته بين المتكلمين والفلاسفة.
- المبحث الثالث: مفهوم قواعد الاستدلال وأهميتها بين المتكلمين والفلاسفة.

المبحث الأول

النظر وقضاياه بين المتكلمين والفلاسفة

اهتم المتكلمون والفلاسفة المسلمون اهتمامًا بالغًا بالاستدلال، وأعلوا من شأنه فجعلوه الطريق الأوحد لتحصيل المطلوبات، والوصول إلىٰ الحقائق والمعلومات، وترسيخ المعتقدات وتثبيت اليقينيات، والدفاع عن الأفكار والآراء. ولما كان الاستدلال الأداة التي يتحقق من خلالها النظر العقلي، والقالب الذي يصب فيه النظر، وثمرة من ثمراته، وانعكاسًا حقيقيًّا له، بل هو الوسيلة التي تحيل تجريديته إلىٰ مادية ملموسة وواقع حقيقي، فقد «أولىٰ علماء الكلام والفلاسفة المسلمون النظر العقلي في المسائل والقضايا المطروحة والمطلوب تحصيلها علمًا أو الإيمان بها عقيدة اهتمامًا بالغًا يتناسب مع الدور الذي يقوم به النظر في موضوعات العلوم من حيث تحقيق اليقين بها»[1].

وقد تبدَّىٰ هذا الاهتمام الكبير أوَّلَ ما تبدَّىٰ في قولهم بوجوب النظر العقلي علىٰ العموم، ووجوب النظر للتوصل إلىٰ معرفة الله ﷻ علىٰ الخصوص، إن وجوبًا عقليًّا وإن وجوبًا شرعيًّا. وكان الوجه الآخر لهذا الوجوب رفض التقليد وذم المقلدين، بل رفض كل طريق سوىٰ طريق النظر، كالإلهام والحدْس.

ويحسن أن أقدم تعريف النظر لغةً واصطلاحًا قبل الخوض في تلكم القضايا؛ إذ لا يمكن استيفاؤها دون تعريف الأصل الذي تدور حوله.

---

(١) أ. د. مختار محمود عطا الله، «اليقين في العقيدة وطرق الوصول إليه: دراسة في مناهج الاستدلال في الفكر الإسلامي»، (ص/ ١٨).

★ أولًا- معنى النظر لغة:

النظر: تأمل الشيء بالعين، والانتظار[١].

والنظر: الفكر في الشيء، تقدِّره، وتقيسُه[٢].

وهو: حس العين، تقول: نظرت إلىٰ كذا وكذا، من نظر العين ونظر القلب[٣].

وهو تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص. وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص. واستعمال النظر في البصر أكثر عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة. ويستعمل النظر في التحيُّر في الأمور، نحو قوله -تعالىٰ-: ﴿فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]. والنظر: البحث، وهو أعم من القياس؛ لأن كل قياس نظر، وليس كل نظر قياسًا[٤].

ويمكن القول بأن النظر -بمعنىٰ التأمل- إما حسي، وهو الرؤية والتأمل للأشياء بالعين الباصرة، وإما معنوي، وهو بمعنىٰ التأمل العقلي والتفكر في الأمور.

والنظر بهذا المعنىٰ الأخير يلتقي مع المفردات الخمس الآتي ذكرها.

(١) التأمل: قال الفيروزآبادي: «وتأمل: تلبث في الأمر والنظر»[٥].

وقال الجوهري: «وتأملت الشيء، أي نظرت إليه مستبينًا له»[٦]، وقال ابن منظور: «التأمل: التثبت. وتأملت الشيء، أي نظرت إليه مستثبتًا له. وتأمل الرجل: تثبت في الأمر والنظر»[٧].

---

(١) انظر: الجوهري، «الصحاح»، باب الراء فصل النون، مادة (نظر)، (٦/ ٨٣٠). والرازي، «مختار الصحاح»، باب النون، مادة (نظر)، (ص/ ٢٧٨).

(٢) الفيروزآبادي، «القاموس المحيط»، باب الراء فصل النون، مادة (نظر)، (ص/ ٤٨٤).

(٣) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة (نظر)، (٦/ ٤٤٦٥).

(٤) الراغب الأصفهاني، «المفردات في غريب القرآن»، (٢/ ٦٤٢ - ٦٤٤).

(٥) الفيروزآبادي، «القاموس المحيط»، (ص/ ٩٦٣).

(٦) الجوهري، «الصحاح»، (٤/ ١٦٢٧).

(٧) ابن منظور، «لسان العرب»، (١/ ١٣٢).

(٢) **التبصُّر**: بصر القلب: نظره وخاطره. والتبصر: التأمل والتعرف[(١)].

(٣) **الفكر والتفكُّر**: والتفكر هو التأمل في الشيء. والاسم منه الفكر والفكرة. والفكر: إعمال الخاطر أو النظر في الشيء. وأفكر في الشيء وفكر فيه وتفكر بمعنىٰ. ورجلٌ فَكِير، أي كثير التفكر[(٢)].

«قال بعض الأدباء: الفكر مقلوب عن الفِرْك، لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فَرْك الأمور وبحثها طلبًا للوصول إلىٰ حقيقتها»[(٣)].

(٤) **القياس**: قست الشيء بغيره وعلىٰ غيره أقيسه قَيْسًا وقِياسًا: إذا قدرته علىٰ مثاله[(٤)].

قال أبو إسحاق الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ): «وسُمِّي القياس نظرًا لكونه واقعًا عن النظر، والعرب تسمي باسم الشيء إذا كان مجاورًا له أو منه بسبب»[(٥)].

(٥) **الاستدلال**: وسأتحدث عنه بالتفصيل بعد الانتهاء من النظر ومسائله.

---

(١) انظر: الجوهري، «الصحاح»، (٢/ ٥٩١). وابن منظور، «لسان العرب»، (١/ ٢٩). والفيروزآبادي، «القاموس المحيط»، (ص/ ٣٥١).

(٢) انظر: الجوهري، «الصحاح»، (٢/ ٧٨٣). وابن منظور، «لسان العرب»، (٥/ ٣٤٥١). والفيروزآبادي، «القاموس المحيط»، (ص/ ٤٥٨).

(٣) الراغب الأصفهاني، «المفردات في غريب القرآن»، (٢/ ٤٩٧).

(٤) انظر: الجوهري، «الصحاح»، (٣/ ٩٦٧، ٩٦٨). وابن منظور، «لسان العرب»، (٥/ ٣٧٩٣)، والفيروزآبادي، «القاموس المحيط»، (ص/ ٥٦٩).

(٥) أبو إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٥٣).

★ ثانيًا- معنى النظر اصطلاحًا:

جاء اصطلاح المتكلمين لمعنىٰ النظر متسقًا مع معناه اللغوي[1]، بل استنادًا إلىٰ المعنىٰ اللغوي اكتسبت لفظة النظر معناها الاصطلاحي لديهم؛ فما لا تخطئه العين بداءة في اصطلاح المتكلمين للنظر، أنها جميعًا تدور حول الفكر والتأمل لمنظورٍ ما طلبًا للمعرفة والوصول إلىٰ الحقيقة.

فعند الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) كما نقله عنه ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) أن معنىٰ النظر المقرون بالقلب «الفكرة والتأمل لحال المنظور فيه بِرَدِّ غيرِه إليه ليعلم موافقته له في الحكم من مخالفته»[2] ونُقل عنه تعريفه للنظر بأنه: «الفكر الذي يَطلب به من قام به علمًا أو غلبةَ الظن»[3].

وعرَّف الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) النظر المقصود في المسائل والقضايا، بعد أن أوضح أن إطلاق لفظة النظر يراد بها عند العموم: رؤية البصر، والانتظار، والتوقع، والرحمة، والعطف، والاعتبار والتأمل، ثم أوضح أن معنىٰ النظر المطلوب به التمييز بين الحق والباطل «فكرة القلب ونظره وتأمله المطلوب به علم هذه الأمور أو غلبة الظن لبعضها، وقد يصيب فيه الناظر وقد يخطئ، وكلاهما نظر منه»[4].

ويلحظ أنه قد ذكر المصطلح نفسه أعني لفظة النظر، ومعيب أن يُذكَر المعرَّف في تعريف نفسه.

وجاء تعريف ابن فورك متسقًا مع تعريف شيخه الأشعري، إذ قال: «حد النظر فكر القلب وتأمله في المنظور فيه»[5]. ونقل الزركشي (ت: ٧٩٤هـ) عن أبي منصور

---

(١) يدل علىٰ اتساق المعنىٰ الاصطلاحي للنظر عند المتكلمين مع المعنىٰ اللغوي قول الجويني: «وحقيقة هذا النظر، هو التأمل، أو التفكر، أو التدبر، أو الاعتبار أو الاستدلال، وكل واحد من هذا يصلح أن يكون حدًّا لما نعنيه بالنظر ههنا». [الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ١٧)].

(٢) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣١).

(٣) أبو الحسن الأشعري، «مقدمة سيدي أبي الحسن الأشعري في علم التوحيد»، نقلًا عن د. فوقية حسين محمود، مقدمة تحقيق «الإبانة عن أصول الديانة» لأبي الحسن الأشعري، (ص/ ٨١).

(٤) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢١٠).

(٥) ابن فورك، «الحدود في الأصول»، (الحدود والمواضعات)، (ص/ ٧٨).

عبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩هـ) تعريفه للنظر بأنه «الفكر في الشيء المنظور فيه طلبًا لمعرفة حقيقة ذاته أو صفة من صفاته»[١].

وكذا عرفه الجويني بأنه «فكر القلب وتأمله في حال المنظور ليعرف حكمه جمعًا أو فرقًا أو تقسيمًا»[٢].

ويذكر فكرة الرد في تعريفه قال أبو القاسم الأنصاري (ت: ٥١٢هـ): «فالنظر: فكرة القلب وتأمله في حال المنظور فيه، ليعرف حكمه ويرد غيره إليه»[٣].

وعرفه أبو سعيد المتولي النيسابوري (ت: ٤٧٨هـ) بأنه «فكر القلب والتأمل في حال المنظور لطلب حقيقة العلم أو غلبة ظن»[٤].

ولم يند تعريف أبي إسحاق الشيرازي وأبي بكر الصقلي (ت: ٤٩٣هـ) عن هذا التعريف[٥].

وإذا كان هذا بالنسبة إلىٰ الأشاعرة، فالماتريدية وإن لم أجد عند أحدهم حدًّا صريحًا للنظر؛ فإن عباراتهم تدل علىٰ أن النظر عندهم يعني التفكر والتأمل للأدلة ودفع الشُّبَه[٦].

وأما المعتزلة فيعبر عنهم لسانهم، ومن انتهت رئاسة المعتزلة إليه في عصره دون منازع، القاضي عبد الجبار(ت: ٤١٥هـ)، فقد أبان عن الوجوه التي تعبر عنها لفظة النظر من تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته ومن الرحمة والإحسان، والانتظار ثم قال: «فالمقصد بها بهذا الموضع ذكر نظر القلب دون غيره، وحقيقة ذلك هو الفكر، لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكرًا، ولا مفكر إلا ناظرًا

---

(١) الزركشي، «البحر المحيط في أصول الفقه»، (١/ ٤٣).

(٢) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ١٧).

(٣) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (قسم الإلهيات)، (١/ ٢٣٠).

(٤) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٢).

(٥) انظر: أبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٥٣)، وأبا بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية علىٰ رأي أهل السنة الأشعرية»، (ص/ ١٥٢).

(٦) انظر: أبا منصور الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٣). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٨، ٢١).

بقلبه، وبهذا تعلم الحقائق . . . والفكر هو تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة من غيرها، وهذا مما يجده العاقل من نفسه إذا فكر في أمر الدين والدنيا»[1]. وفكرة التمثيل هذه هي نفس ما قاله الأشعري من رد غير المنظور فيه إليه لتعلم مطابقته له في الحكم من مخالفته. كما تقدم قريبًا[2]. والنظر هو الفكر عند الحاكم الجشمي (ت: ٤٩٤هـ)[3].

صح ما قلناه إذن عن دوران معنىٰ النظر في اصطلاح المتكلمين جميعًا حول الفكر والتفكر والتأمل، ويصح بما مضىٰ ما نقله الجويني في تعريف النظر ينسبه إلىٰ المتكلمين عامة - بعد أن أورد طرفًا من المعاني المحتملة له عند إطلاقه، يقول: «فإن قال قائل: فما النظر في تواضع المتكلمين واصطلاحهم؟

قيل: هو الفكر الذي يطلب به من قام به الفكر علمًا أو غلبة الظن»[4]. وفي الإرشاد بلفظ الموحدين[5].

فهذه نسبة صحيحة بما تأكد لدينا من اتفاقهم علىٰ هذا المعنىٰ.

وأما الفلاسفة المسلمون فالنظر عندهم يعني التأمل والتفكر، كما يقول العامري (ت: ٣٨١هـ): «الفكر قوة مطرقة للنفس إلىٰ العلوم، وأما النظر فإنما هو النظر إلىٰ المعلوم»[6].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٤).

(٢) في «كتاب اللمع» بعد أن استدل الأشعري علىٰ جواز إعادة الخلق بالأدلة القرآنية، فذكر قول الله -تعالىٰ-: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [يس: ٨٠]. وقوله -عز من قائل-: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١]، قال: «وهذا هو المعول عليه في الحجاج والنظر؛ لأن الله -تعالىٰ- حكم في الشيء بحكم مثله، وجعل سبيل النظير ومجراه مجرىٰ نظيره». [الأشعري، «كتاب اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع»، (ص/ ٢٢)].

(٣) انظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع من «كتاب شرح عيون المسائل»، (ل ٢٧١ أ)، وقد كُتبت خطأً (٢٧٠).

(٤) الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٤).

(٥) انظر: الجويني، «الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»، (ص/ ٣).

(٦) العامري، «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية»، تحقيق ودراسة: د. أحمد عبد الحليم عطية، ضمن كتابه «الفكر السياسي والاجتماعي عند العامري»، (ص/ ١٤٠).

وقال: «الفكر إنما هو غوص القوة المفكرة في طلب المعلوم»[1].

وأشار -كما عند المتكلمين مع اختلاف يسير- إلىٰ التميز بين رؤية القلب للمعلوم ورؤية العين الباصرة للمحسوس، وأن ذلك التمييز يكون بالمصدر، فالأول مصدره «رَأْي»، والثاني مصدره «رؤية»[2].

ولم أجد عند أحد من الفلاسفة من حد الفكر والنظر بهذا الوضوح سوىٰ العامري، بيد أنه يتأكد أن النظر عندهم كافة يعني التفحص والبحث في الوجود والموجودات للوصول إلىٰ الحقائق، من خلال حدهم للفلسفة، إذا أخذنا في الاعتبار أن الفلسفة نظر وتأمل، ومن ثم فسأستعين بهذا علىٰ ذاك، فإن له من الصحة وجهًا إن لم يكن وجوهًا.

فعند الفارابي (ت: ٣٣٩هـ) أن «الفلسفة حدها وماهيتها إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة»[3]. والفارابي إذ جعل ذلك حدًّا للفلسفة بإطلاق، فقد جعل ذلك نفسه حدًّا لقسم من أقسام الفلسفة النظرية، وهو العلم الإلهي، يتلوه قسمان: علم التعاليم (الرياضيات)، وعلم الطبيعيات. و«العلم الإلهي هو الذي يفحص عن الموجودات والأشياء التي تعرض بما هي موجودات أولًا»[4].

والعلوم الحكمية التي هي علوم الفلسفة النظرية مفتنة إلىٰ أقسام ثلاثة عند العامري؛ أحدها حسي، وهي صناعة الطبيعيين، والآخر عقلي، وهي صناعة الإلهيين، وثالثهما حسي عقلي، وهي صناعة الرياضيين. وصناعة الإلهيين عنده «صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالمية، ثم التحقق للأول الفرد الحق الذي هو النهاية في كل ما يقصد إليه بالإجلال، علىٰ السبيل المبرَّأ من المِرْية»[5].

---

(١) العامري، «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية»، تحقيق ودراسة: د. أحمد عبد الحليم عطية، ضمن كتابه «الفكر السياسي والاجتماعي عند العامري»، (ص/ ٣٨٤).

(٢) انظر: العامري، «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية»، تحقيق ودراسة: د. أحمد عبد الحليم عطية، ضمن كتابه «الفكر السياسي والاجتماعي عند العامري»، (ص/ ٣٨٣).

(٣) الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، «الجمع بين رأيَيْ الحكيمَيْن»، (ص/ ٨٠).

(٤) الفارابي، «إحصاء العلوم»، (ص/ ٩٩).

(٥) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ٨٩)، وانظر: (ص/ ٨١).

فعلم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الإلهية عندهم موضوعها الموجود والنظر فيه من حيث هو موجود[1].

وقد أشار العامري من طرف خفي إلىٰ الفلاسفة وأهل الحكمة حين تكلم عن أهل الحذق والبصيرة، الذين يجنحون إلىٰ التفكر في خلق السموات والأرض، والتدبر لصنوف آيات الله في خلقه، والميل إلىٰ تعرف آثار الحكمة؛ وغايتُهم إصابة الحِكَم، ومعرفة الحقائق، والتوسع في المعارف، ونعىٰ علىٰ مَن يَنسُب مَن هذا سبيله إلىٰ التدنس بالخلاعة والعناد، والاتسام بالزندقة والإلحاد[2].

والفلسفة بهذا المعنىٰ إنما هي فحص وفكر وتأمل شامل للموجودات، وكل هذا نظر، فهي إذن صناعة نظر كما قال ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ): «الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب»[3]. ولا يخفىٰ أن الحكمة هنا بمعنىٰ الفلسفة، فصناعة الفلسفة تسمىٰ الحكمة علىٰ الإطلاق كما قال الفارابي[4].

إن الفلسفة بهذا المعنىٰ تقوم علىٰ الفكر الذاتي المجرد المتحرر عن جميع الأسبقيات أيًا كانت، فهي فلسفة من حيث كانت نظرًا خالصًا مجردًا متحررًا يعتمد علىٰ العقل، العقل وحده وليس غيره، والنظر من حيث كان كذلك فلسفة، فهي هو

---

(١) انظر: الفارابي، «الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب: ما بعد الطبيعة»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ٤٢). وابن سينا، «إلهيات الشفاء»، (١/ ٩). وأبا البركات البغدادي، «هبة الله بن علي بن ملكا»، المعتبر في الحكمة، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن - الهند، (ط. ١)، (١٣٥٧هـ)، (٣/ ٣). ود. عبد الرحمن بدوي، «أرسطو»، (ط. ٤)، (١٩٦٤م)، (ص/ ٩٧). وجدير بالذكر أنَّ ثمة رأيًا من بين الثلاثة الآراء، في أنَّ موضوع علم الكلام ما هو؟ يرىٰ أنَّ موضوعه الموجود. انظر: الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، «المواقف»، بشرح الجرجاني، (مج/ ١)، (١/ ٤٧).

(٢) راجع: العامري، «القول في الإبصار والمبصَر»، ضمن (رسائل العامري)، (ص/ ٤١٢). وقارن له أيضًا: «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ٨٦).

(٣) ابن سينا، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، الرسالة الخامسة ضمن كتاب «رسائل في الحكمة والطبيعيات»، (ص/ ٧١).

(٤) انظر: الفارابي، «التنبيه علىٰ سبيل السعادة»، (ص/ ٢٢٣).

وهو هِيَه. ومن ثم كان الفرق بين نظر المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، فإن: «نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل علىٰ الموجِد»[1].

أو كما يقول التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ): «نظر العقل يتبع في الملة هداه، وفي الفلسفة هواه»[2].

وهو ما قرره د. أحمد أمين بقوله: «إن المتكلمين اعتقدوا قواعد الإيمان وأقروا بصحتها وآمنوا بها، ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها، فهم يبرهنون عليها عقليًّا كما برهن القرآن عليها وجدانيًّا[3]؛ أما الفلاسفة فهم يبحثون المسائل بحثًا مجردًا ويفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات، ثم يبدؤون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان، سائرين خطوة خطوة حتىٰ يصلوا إلىٰ النتيجة كائنة ما كانت، فيعتقدونها؛ هذا هو الغرض من الفلسفة والعمدة فيها»[4].

وعندي أن هذه الدعوىٰ محل نظر إذا طردناها في جانب الفلاسفة المسلمين، فالتحقيق أن هذه الدعوىٰ يعكر علىٰ صحتها بقوة قول العامري السابق الذكر؛ إذ جعل صناعة الإلهيين صناعة مجردة للوصول إلىٰ العلل الأولية لحدوث الكائنات، ثم التحقق للأول الفرد الحق.

ولا يسمىٰ الحكيم حكيمًا إلا إذا برز في هذه الصناعة وفاز بمعرفتها. ثم قال:

---

(١) ابن خلدون، «مقدمة ابن خلدون»، مهد لها ونشر الفصول والفقرات الناقصة من طبعاتها، وحققها وضبط كلماتها وشرحها وعلق عليها، وعمل فهارسها د. علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (٢٠٠٦م)، (٣/ ٩٧٦، ٩٧٧).

(٢) سعد الدين التفتازاني، «شرح المقاصد»، (١/ ١٥٨).

(٣) «أدلة القرآن الكريم عقلية ووجدانية معًا. وراجع في هذا كلامًا طويلًا لأستاذنا الدكتور الجليند، «تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين»، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (١٩٩٩م)، (ص/ ٢٣-٣٤).

(٤) د. أحمد أمين، ضحىٰ الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (ط. ٢)، بدون تاريخ، (٣/ ٢١). وكلام الدكتور أحمد أمين في هذا النص وإن كان يتجه إلىٰ الفلاسفة بعامة؛ فإنه ينسحب علىٰ الإسلاميين، لاسيما وأنه ذكرهم في معرض مقابلتهم بالمتكلمين.

«وإنَّ صناعةً هذه ثمرتها، فمِن المحال أن يكون بينها وبين العلوم المِليَّة عنادٌ أو مضادَّةٌ»[(١)].

كما يناقضه قول الفارابي: «الحكمة (ويعني بها الفلسفة كما سبق) معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته»[(٢)]. ثم ينقضه نقضًا قوله في وضوح تام لا لبس فيه ولا غموض: «إن أول ما ينبغي أن يبتدئ به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعًا، بأن يتأمل الموجودات كلها: هل يجد لكل واحد منها سببًا وعلة أم لا»[(٣)].

وهذا كلام فارز فاصل بيِّن في أن المرء ينطلق من تصور صانع لهذا العالم بالتأمل في الموجودات للاستدلال علىٰ هذا الصانع ثم التوصل إلىٰ صفاته.

وقال في نص أوضح منه بيانًا وأعون علىٰ ما نروم إثباته حين تكلم عن غاية الفلسفة وتعلمها: «وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالىٰ، وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء»[(٤)].

وليس ثَمَّ أصرح وأوضح في هذا الصدد مما أورده العامري في كتابه «السعادة والإسعاد» من أن «الغرض من الفلسفة إنما هو معرفة الله. وقال أفلاطون: أول ما يجب علىٰ الملك أن يأخذ به رعيته الإيمان بالله. قال: وذلك بأن يُعَلَّمُوا[(٥)] أن لهم صانعًا لا تخفىٰ عليه خافية، ولا يفوته شيء. والثاني . . .»[(٦)].

وفي الأخير يعرف الفارابي الفلسفة بقوله: «هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة»[(٧)].

---

(١) انظر: العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ٨٩).

(٢) الفارابي، «التعليقات»، ضمن (الأعمال الفلسفية)، (ص/ ٣٨٢).

(٣) رسالة أبي نصر الفارابي في السياسة، ضمن كتاب «مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب: مسلمين ونصارىٰ»، (ص/ ٢١). وانظر له أيضًا: «إحصاء العلوم»، (ص/ ٩٩).

(٤) الفارابي، «رسالة فيما ينبغي أن يُقدَّم قبل تعلم الفلسفة»، ضمن كتاب «مبادئ الفلسفة القديمة»، (ص/ ٦٢).

(٥) شَكَلتها هكذا طبقًا للسياق ولنص الفارابي المتقدم علىٰ هذا أعلاه. وإن كان يجوز أن تكون «يَعْلَمُوا»؛ فإنَّ الأولَىٰ أوفق وأليق بالسياق.

(٦) العامري، «السعادة والإسعاد»، (ص/ ٣٤٠).

(٧) الفارابي، «كتاب الملة»، ضمن (كتاب الملة ونصوص أخرىٰ)، (ص/ ٦٧).

ويعضد هذه النصوص في نقضها لمنقوضها قول ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) «فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها علىٰ الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل علىٰ الصانع لمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[١].

وهذا يؤكد أن علم ما بعد الطبيعة «هو علم فلسفي يرمي إلىٰ استكشاف العلة الأولىٰ للأشياء وتحديد صفاتها بالعقل وحده»[٢]. كل هذه نصوص أوضح في مقصودنا من أن تحتمل التعليق عليها.

وكيف ما كان فإن القصد هنا إثبات اعتماد المتكلمين والفلاسفة النظر -الذي يعني التفكر والبحث والتأمل- إن في تقرير الحقائق وتحققها والبرهنة عليها عند المتكلمين، وإن للوصول إليها ابتداء عند الفلاسفة، ولا غرو فكلاهما يعتد بالحجج العقلية أيما اعتداد، دفاعًا عن العقائد الإيمانية عند المتكلمين، ولتأتيها عن النظر المجرد الفاحص الواعي عند الفلاسفة، والنظر عندهم كافة بمعنىٰ واحد.

---

(١) ابن رشد الحفيد، كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، (ص/ ٢٧).

(٢) د. يوسف كرم، «الطبيعة وما بعد الطبيعة»، دار المعارف، القاهرة، (١٩٦٦م)، (ص/ ١٣٥).

★ ثالثًا- أقسام النظر باعتبار الصحة والفساد:

ما مر من اتفاق المتكلمين والفلاسفة المسلمين علىٰ اصطلاحهم للنظر بأنه الفكر والتأمل، ينسحب علىٰ النظر بإطلاق من حيث كان نظرًا مجردًا عن حكم ما، ولذا «يندرج تحت الحدِّ (حد النظر) الصحيحُ من النظر والفاسدُ منه، فإن اسم النظر يجمعهما»[١].

إذن فعلىٰ الرغم من انطلاق مصطلح النظر علىٰ كل نظر صحيحًا كان أم فاسدًا، فإن ذلك لا يعني أن كل نظر صحيح، فالنظر منه ما هو صحيح، ومنه ما هو فاسد «فالصحيح ما يؤدي إلىٰ المقصود، والفاسد ما لا يؤدي إلىٰ المقصود»[٢].

وقد اشترط المتكلمون شروطًا ليكون النظر صحيحًا، فمنها ما هو راجع إلىٰ النظر نفسه، ومنها ما هو راجع إلىٰ القائم به، فالذي يرجع إلىٰ النظر نفسه «أن يكون نظرًا في دليل ليس بشبهة، وأن يكون نظرًا في حكم وأمر غير معلوم للناظر بضرورة أو دليل؛ لأن ما صح معلومًا من أحد الوجهين لم يصح طلب العلم به . . . وأما ما يرجع إلىٰ فاعل النظر فأمران: أحدهما أن يكون كامل العقل. والأمر الآخر أن يكون عالمًا بحصول الدليل وبالوجه الذي لحصوله عليه صار دليلًا ومتعلِّقًا بمدلوله غير ظان ولا متوهم لذلك»[٣].

---

(١) الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٤). وانظر له أيضًا: «التلخيص في أصول الفقه»، (١/ ١٢٣). وقارن بالباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢٠٨، ٢١٠).

(٢) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٤).

(٣) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢١٩). وانظر: الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ١٨، ١٩). وما ذكره الباقلاني من الشرطين العائدين إلىٰ فاعل النظر جعلهما الإيجي بعدُ شرطين للنظر مطلقًا، سواء كان صحيحًا أو فاسدًا، وهما عنده بعد الحياة: وجود العقل، وعدم طروء ضد النظر، وهو ما ينافيه، فمنه ما هو عامّ، وهو كل ما كان ضد الإدراك كالنوم والغشية والغفلة والنسيان؛ ومنه ما هو خاص، وهو انتفاء العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب، وأما العلم به من وجه فلا بد منه ليُمكِن طلبُه. [انظر: الإيجي، «المواقف بشرح الجرجاني»، (١/ ٢٤٨، ٢٤٩)]. واشترط أبو القاسم الأنصاري في كل نظر -صحيحه وفاسده- كمال العقل، وعدم العلم بالمنظور فيه. [راجع: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٨)].

* وأجملها أبو إسحاق الشيرازي في ثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون الناظر كامل الآلة.

والثاني: أن يكون نظره في دليل لا في شبهة.

والثالث: أن يستوفي شروط الدليل، ويرتبه علىٰ حقه، فيقدم ما يجب تقديمه، ويؤخر ما يجب تأخيره[1].

واشترط أبو القاسم الأنصاري في النظر الصحيح «مصادفته للدليل ووجه الدليل، وألا يقطعه عن إتمامه قاطع»[2].

ولا ريب أن انتفاء شرط من هذه الشروط أو طروء ضدها يؤدي إلىٰ فساد النظر، فيدخل الخطأ المؤدي إلىٰ فساد النظر علىٰ الناظر من وجهين:

أحدهما: أن ينظر في شبهة ليست بدليل فلا يصل إلىٰ العلم.

والثاني: أن يكون نظره فاسدًا بألا يكون قد استوفاه واستكمله، أو يكون قد عدل عن الترتيب الصحيح له، فيقدم ما حقه التأخير، ويؤخر ما حقه التقديم، أو أن يكون قد جهل بعضا من صفات الدليل التي لا يكون دليلًا إلا بها، أو يكون قد ضم إلىٰ صفة الدليل وصفًا يفسده[3].

ومن شرط الناظر عند المعتزلة -كما بيَّن الحاكم الجشمي- ألا يكون عالمًا بالمطلوب بالنظر، وأن يكون مجوِّزا فيما يطلب العلم به أن يكون علىٰ صفة أو علىٰ خلافها، علىٰ معنىٰ أن يكون شاكًّا لا جاهلًا، وأن يكون عالمًا بالدليل علىٰ الوجه الذي يدل، وأن يكون كامل العقل، وأن يكون ناظرًا في دليل لا شبهة[4].

ومجمل القول أن «الوقوع في الباطل يكون لتقصير الناظر في النظر، والنظر في

---

(1) انظر: أبا إسحاق الشيرازي، «اللمع في أصول الفقه»، (ص/ ٣١، ٣٢).

(2) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٩).

(3) انظر: الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢١٩). وانظر أيضًا: أبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٤).

(4) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٠٤ أ، ل ٢٠٤ ب). وقارن بأبي رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٤٦). وبالقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٦٩).

بعض المقدمات بهواه دون عقله، فيقع له نوع ظن، فيعتقد ذلك ويظن ظنه أنه علم، فأما إذا استوفىٰ شرائط النظر في كل مقدمة وعلم صحتها فلا يقع في ضلال، ولا يكون نظره فاسدًا ألبتة»[1].

وإذا انخرم شرط من شرائط النظر لم يتضمن هذا النظر علمًا ولم يفض إليه، وإن لم يفض إلىٰ ضد من أضداد العلم[2].

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٠). وقارن بابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣١).

(٢) انظر: الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢١٢). والجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة أ.د. علي سامي النشار، (ص/ ٩٩). وقارن بالحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٠٨ أ). وقد أطال الكلام في هذا -في فصلين كاملين- القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٠٤ - ١١٨).

★ رابعًا- وجوب النظر في معرفة الله -تعالى- عند المتكلمين:

إذا كان البناء المنهجي لعلم الكلام يرتكز علىٰ الحجج العقلية، والنظر والاستدلال، حتىٰ غدا أحدُ تسميات هذا العلم «علمَ النظرِ والاستدلال»؛ ثم إذا كان بناؤه الموضوعي يبدأ بمعرفة الله تعالىٰ، وهو عمدة مسائله حتىٰ لا يصح الكلام فيما بعدها إلا بالإحاطة بها، فلا جرم يكون النظر في معرفة الله-جل وعز- أوجب الأمور وأولاها في هذا العلم. وقد حكىٰ الجويني «إجماع المسلمين علىٰ وجوب معرفة الله -تعالىٰ- مع اتفاقهم علىٰ أنها من أعظم القُرَب، وأعلىٰ موجِبات الثواب»[1].

والنظر في معرفة الله -تعالىٰ- واجب عند عامة المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية، بناء علىٰ أن معرفة الله ﷻ واجبة، والمعرفة لا تحصل ولا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فوجب لوجوبها[2].

بيد أنهم وإن اتفقوا في أصل الوجوب فقد اختلفوا في طريق ثبوته، فبينما يرىٰ الأشاعرة أن مَدْرَك وجوب النظر الشرع، بناء علىٰ أن التحسين والتقبيح شرعيان، وأن وجوب جميع الواجبات -ومنها النظر- بالشرع[3] يرىٰ المعتزلة أن وجوب النظر ثبت بالعقل دون الشرع، تأسيسًا علىٰ أن التحسين والتقبيح عندهم عقليان، تبعا للأوصاف الذاتية الموضوعية في الأشياء، فما كشف العقل عن حسنه أوجبه، وما كشف عن قبحه منعه وحرَّمه.

---

(١) الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة أ.د. النشار، (ص/ ١٢٠).

(٢) قال القاضي عبد الجبار: «النظر في معرفة الله -تعالىٰ- واجب، ثم ليس هو المقصود في نفسه، وإنَّما المقصود منه المعرفة، حتىٰ لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونه لكان لا معنىٰ لإيجابه». [القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٧)].

(٣) راجع ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ الأشعري»، (ص/ ٣٢، ٢٤٩، ٢٨٥). و«شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٨٥). والباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢١٥، ٢١٦). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٨). و«الشامل في أصول الدين»، نشرة أ.د. النشار وآخَرَيْن، (ص/ ١١٩، ١٢٠). وأبا إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١١٠). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٥، ٥٦). وأبا بكر البيهقي، «الاعتقاد علىٰ مذهب السلف أهل السنة والجماعة»، (ص/ ٨، ٩). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٤٢، ٢٤٣).

وفي وجوب النظر عقلًا لكونه حسنًا يقول القاضي عبد الجبار: «الأصل في هذا الباب أن يعلم أن وجوب كل نظر يندفع به الضرر عن نفسه مقرر في عقل كل عاقل، ولا شبهة في ذلك . . . إذا ثبت هذا ومعلوم أن النظر في طريق معرفة الله -تعالىٰ- مما يندفع به الضرر عن النفس، ثبت وجوبه»[1]. والضرر المقصود هنا هو الخوف من المضار التي تحصل بترك النظر، ولذا قال: «وجوب النظر في معرفة الله -تعالىٰ- يتبع الخوف من تركه، وذلك الخوف لا بد أن يكون خوفًا من مضارَّ تتصل بالدين كالعقاب وما شاكلهما»[2].

إذن وجب النظر عقلًا لأن شكر المنعم واجب عقلًا، وهو موقوف علىٰ معرفة المنعِم أولًا، ولكونه دافعًا للخوف ودفع الخوف حسن ضرورة. وهذا يستلزم ورود أمارة لكي يخاف عندها العاقل من ترك النظر، فيلزمه بورودها النظر، وهذه الأمارة هي تنبيه الخاطر والداعي[3]. «فإذا ورد عليه الخاطر، وهو أمارة الخوف مع سلامة العقل علم أن النظر واجب»[4].

وفي كلام مختصر لخص القاضي عبد الجبار دليل وجوب النظر عندهم، فقال: «الدليل علىٰ أن معرفة الله -تعالىٰ- واجبة هو أنها لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وما كان لطفًا كان واجبًا؛ لأنه جرىٰ مجرىٰ دفع الضرر عن النفس، وإنما قلنا: إنها لطف، لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلىٰ أداء الواجبات وترك المقبحات، علىٰ وجه لولاه لما كان بهذه المثابة، ومعرفة الله -تعالىٰ- بهذه الصفة، ألا ترىٰ أن الإنسان إذا عرف أن له صانعًا صنعه، ومدبرًا دبره،

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٧).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٣٨٦، ٣٨٧). وانظر: (ص/ ٥٠٩). وانظر له أيضًا، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٣). وله أيضًا: «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٠١). وانظر في وجوب النظر وفكرة الخوف: الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في تصحيح الأصول»، (ص/ ٤١).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (١٢/ ٣٨٧). وراجع في اختلاف أئمة المعتزلة حول ماهية هذا الخاطر والداعي: (ص/ ٤٠٠ - ٤١٣). وقارن ذلك بابن متَّوَيْه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ٣٩٣ - ٣٩٦).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٥٢، ٣٥٣).

إن أطاعه أثابه، وإن عصاه عاقبه - كان أقرب إلىٰ أداء الواجب وترك المقبحات»[1].

وأما عند الماتريدية فمعرفة الله -تعالىٰ- واجبة بالعقل، بيد أنهم يختلفون عن المعتزلة في أن العقل عندهم معرِّف لإيجاب الله للمعرفة، وهو ما عبر عنه أبو الليث السمرقندي (ت: ٣٩٣هـ) بـ «أن الله يُعرَف بتعريفه ببيان طريقه ودلائله، وإليه أشار بقوله -تعالىٰ-: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وكما قال -تعالىٰ-: ﴿فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢]»[2].

فلو لم يرد به شرع لأمكن للعقل أن يفهمه عن الله؛ لوضوحه، لا بناءً علىٰ تحسين ذات العقل[3]. بمعنىٰ أنه -تعالىٰ- لو لم يبعث للناس رسولًا لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده -تعالىٰ- ووحدته واتصافه بما يليق به من الصفات وكونه محدِثًا للعالم[4]. فالعقل هنا آلة الوجوب وشرطه، وليس هو الموجب، إذ الموجب علىٰ الحقيقة هو الله تعالىٰ، لكن بواسطة العقل، فالعقل مستقل بذاته في إيجاب المعرفة عند المعتزلة، آلة لوجوبها عند الماتريدية[5].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٤). وقارن بـ «المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٦، ٢٧. وانظر في وجوب النظر عند المعتزلة: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٨، ل ١٦٨ ب، ل ١٦٩ أ، ل ٢٠٢ أ، ل ٢٠٨ أ، ل ٢٠٨ ب، ل ٢١٧ أ).

(٢) أبو الليث السمرقندي، «شرح الفقه الأكبر»، (ص/ ٤٧). ولعلَّ فيما ذكره الماتريدي في «كتاب التوحيد»، (ص ٧٤)، حين إيراده طرفًا من شُبَه منكري الحقائق واعتراضاتهم، عازيًا مَأْتَىٰ هذه الشبه إلىٰ استيحاذ الشيطان وصرفه إياهم عما ظهر من البيان، قائلًا: «ليعلم (يقصد منكر الحقائق) أنَّ الذي بعثه علىٰ ما اختار خِدعةُ نفسِه بتسويل عدوه، وذلك لا بتقصير من الله في نصب البرهان» - إيماء إلىٰ هذا المعنىٰ.

(٣) انظر: البياضي، «إشارات المرام من عبارات الإمام»، (ص/ ٧٥). والأمير، «حاشية الأمير علىٰ شرح عبد السلام المالكي لجوهرة التوحيد»، للَّقاني، (ص/ ٣٢). والبيجوري، «حاشية البيجوري علىٰ جوهرة التوحيد»، المسمىٰ «تحفة المريد علىٰ جوهرة التوحيد»، (ص/ ٧١).

(٤) انظر: البياضي، «إشارات المرام من عبارات الإمام»، (ص/ ٧٥). وشيخ زاده، عبد الرحيم بن علي (ت: ٩٥١هـ)، «نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد»، المطبعة الأدبية، القاهرة، (ط. ١)، (١٣١٧هـ)، (ص/ ٣٥).

(٥) انظر: البزدوي، أبا اليسر محمد بن محمد بن حسين، «أصول الدين»، (ص/ ٢١٢، ٢١٣). والبياضي، «إشارات المرام»، (ص/ ٧٥). وأبا عذبة، الحسن بن عبد المحسن، «الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية»، (ص/ ٣٦).

قال أبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ): «ويحتمل قوله -تعالىٰ-: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] حقيقة الحجة، لكن ذلك إنما يكون في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها السمع لا العقل، وأما الدين فإن سبيل لزومه العقل، فلا يكون لهم في ذلك علىٰ الله حجة، إذ في خِلقة كل أحد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيه لدلته علىٰ هيبته، وعلىٰ وحدانيته وربوبيته؛ لكن بعث الرسل لقطع الاحتجاج لهم عنه، وإن لم تكن لهم الحجة»[١].

وعلىٰ هذا فعند أبي المعين النسفي (ت: ٥٠٨هـ) أن من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربه ليس معذورًا؛ إذ يجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعًا[٢]. تأسيسًا علىٰ ما قرره شيخه الماتريدي من أن العلم بالله لا يُدرَك إلا بالاستدلال، وقد أظهر الله في الإنسان من أحوال نفسه ما يدفعه إلىٰ النظر والتفكر[٣].

وبعدُ؛ فلستُ بحاجة هنا إلىٰ تفصيل كل مذهب من هذه المذاهب بإيراد أدلة كل فريق علىٰ مدَّعاه، ورده علىٰ الفريق المخالف، فليس المقام يقتضيه؛ إذ ليس الوكْد هنا ترجيح مذهب علىٰ آخر، وإنما بيان اتفاقهم علىٰ القول بالوجوب نفسه.

ويتصل بمسألة وجوب النظر في معرفة الله -تعالىٰ- ما تفرع عنها من الكلام في أول واجب علىٰ المكلف، وقد اختلفوا في ذلك علىٰ أقوال شتىٰ، نكتفي بذكر أهمها فيما يأتي من سطور.

فأول الواجبات علىٰ المكلف عند الأشعري النظر والاستدلال المؤديان إلىٰ معرفة الله -تبارك وتعالىٰ-[٤].

---

(١) أبو منصور الماتريدي، «تأويلات أهل السنة = تفسير الماتريدي»، (٣/ ٤٢١). وراجع: (٤/ ٤٤١). وانظر له أيضًا: «كتاب التوحيد»، (ص/ ٢٠٥، ٢٠٦).

(٢) انظر: أبا المعين النسفي، «بحر الكلام»، (ص/ ٦٤، ٦٥، ٨٢).

(٣) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٢٠٥، ٢٠٦).

(٤) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٢، ٢٥٠). وهذا هو الصحيح خلافًا لِمَا ذكره الزركشي أن المنقول عن الأشعري أن أول الواجبات العلم بالله. [الزركشي، «البحر المحيط»، (١/ ٤٩)]. وثمة نص لابن فورك يزيل هذا اللبس؛ إذ يقول عن الأشعري في المقالات: «وربما قال: إن أول الواجبات المعرفة بالله -تعالىٰ- علىٰ شرط تقدم النظر والاستدلال؛ لأنَّه لا يصح وقوع تلك المعرفة إلَّا عن النظر والاستدلال». [ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، (ص/ ٢٥٠)].

قال الأشعري: «أول واجب النظر، وذلك ببلوغ المكلف الذي يلفظ بالكلام»[1]، وتابعه علىٰ ذلك بعض الأشاعرة كأبي إسحاق الإسفراييني[2] وعبد القاهر البغدادي؛ إذ يقول في ترتيب التكليف: «الصحيح عندنا قول من يقول: إن أول الواجبات النظر والاستدلال المؤدي إلىٰ المعرفة بالله -تعالىٰ- وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته»[3].

وهو ما عليه جمهور المعتزلة، قال الحاكم الجشمي: «قال أصحابنا: أول الواجبات النظر في معرفة الله تعالىٰ»[4]. وقال القاضي عبد الجبار: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلىٰ معرفة الله تعالىٰ؛ لأنه -تعالىٰ- لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالفكر والنظر»[5].

وجزم به البياضي الماتريدي (ت: ١٠٩٧هـ) مما يدل علىٰ أنه المذهب عندهم[6].

وعند القاضي أبي بكر الباقلاني أنه أول جزء من النظر[7]، قال في الإنصاف: «أول ما فرض الله ﷻ علىٰ جميع العباد النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته»[8].

وكان قد قال قبل ذلك بصفحات: «الواجب علىٰ المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم له النظر في معرفة الله ﷻ وحقيقة توحيده وما هو عليه من

(١) مقدمة سيدي أبي الحسن الأشعري في علم التوحيد، نقلًا عن د. فوقية حسين محمود، مقدمة تحقيق «الإبانة»، (١/ ٨١).

(٢) نسب إليه قوله بأنَّ أول الواجبات النظر والاستدلال - أبو القاسم الأنصاري، في «الغنية»، (١/ ٢٤٥). والبياضي، في «إشارات المرام»، (ص/ ٨٤).

(٣) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢١٠).

(٤) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «كتاب شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٩ ب). وانظر له أيضًا: «تحكيم العقول في تصحيح الأصول»، (ص/ ٤١).

(٥) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٩). وانظر له أيضًا: «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ١٩٩). و«المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٦).

(٦) انظر: البياضي، «إشارات المرام»، (ص/ ٨٤).

(٧) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة أ.د. النشار، (ص/ ١٢١). والسنوسي، «عمدة أهل التوفيق والسداد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرىٰ»، (ص/ ٨).

(٨) الباقلاني، «الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به»، (ص/ ٢١).

صفاته التي بان بها عن خلقه، وما لأجل حصوله عليها استحق أن يعبد بالطاعة دون عباده»[1].

والقصد إلىٰ النظر أول ما يجب علىٰ المكلف العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم عند إمام الحرمين أبي المعالي الجويني[2]. وتابعه علىٰ ذلك أبو إسحاق الشيرازي[3] وأبو سعيد المتولي النيسابوري[4] وجميعهم -كما هو معلوم- من علماء الأشاعرة.

وأما أبو هاشم الجبائي (ت: ٣٢١هـ) من أئمة المعتزلة، فالشك أول الواجبات عنده، لتوقف القصد إلىٰ النظر عليه[5] ونقل عن ابن فورك أنه مال إلىٰ قريب من هذا[6].

---

(١) الباقلاني، «الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به»، (ص/ ١٣).

(٢) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣).

(٣) انظر: أبا إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١٠٩). وانظر له أيضًا: «معتقَد أبي إسحاق الفيروزأبادي»، ضمن مقدمة تحقيق «المعونة في الجدل»، (ص/ ٩٢).

(٤) انظر: أبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٥).

(٥) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ١٥). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٩). والآمدي، «أبكار الأفكار»، (١/ ١١٥). وسعد الدين التفتازاني، «شرح المقاصد»، (١/ ٢٧٢). والسنوسي، «عقيدة أهل التوحيد والسداد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرىٰ»، (ص/ ٨). والمقصود بالشك هنا هو الشك الإرادي المنهجي، أي القلق الداعي إلىٰ الشروع في البحث للتحقق واستظهار الحقائق وإزالة الشكوك عن المعتقدات، وليس هو الشك في الله -تعالىٰ- كما ادعاه ابن حزم. [انظر: أ. د. حسن الشافعي، «المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام»، (ص/ ١٤١)]، ويدل عليه قول الغزالي: «الشكوك هي الموصلة إلىٰ الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمىٰ والضلال». [الغزالي، «ميزان العمل»، (ص/ ٤٠٩)].

(٦) انظر: الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ١٥). والزركشي، «البحر المحيط»، (١/ ١٥). وربما يفهم هذا من اشتراطه لصحة النظر ألا يكون الناظر قد سبق إلىٰ اعتقاد مذهب تقليدا، بل يتوقف عن جملة الاعتقاد غير قاطع بصحة أحدها موقف من استوت عنده المذاهب المختلفة في البطلان والصحة «ولا يرجح منها دعوىٰ علىٰ دعوىٰ، بل يكون متشككًا في جميعها ... وإذا وقف هذا الموقف أقبل مُفكّرًا محكمًا لفعله مُسلِّمًا لِمَا حصل له من بديهته وضرورته أداه نظره إلىٰ العلم بمعلومه لا محالة». [ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٦٨)]. بيد أنَّ هذا لا يستقيم بما ذكره في الكتاب نفسه بقوله: «لمَّا وجب علىٰ كل بالغ عاقل أن يقيم العبادات الدلالية، ولم يكن إلىٰ أدائها سبيل علىٰ وجه الصحة، إلا بإخلاصها لمن قصد بها، ولم يكن (أي لم يوجد، فكان هنا تامة) قصد =

ويبقىٰ أن اختلاف الاعتبارات في النظر في المسألة أدىٰ إلىٰ اختلاف وجهات النظر، ومن ثم تعددت الأقوال، فالخلاف هنا لفظي إذ التوارد ليس علىٰ محل واحد.

فمن قال أول الواجبات النظر أراد الوسيلة القريبة المؤدية إلىٰ المعرفة، ومن قال أول الواجبات أول جزء من النظر أراد الوسيلة الوسيطة، ومن قال أول الواجبات القصد إلىٰ النظر أراد الوسيلة البعيدة، ولا شك أن أول واجب غاية ومقصدًا معرفة الله[1].

= من لا يعرف بالطاعة والعبادة، وجب أولا عند ذلك أن يعرف معبوده الذي يعبده بهذه العبادات، فلم يكن له سبيل إلىٰ معرفته إلا من جهة النظر والاستدلال». [ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٧٢)، وانظر: (ص/ ٢٤١)]. وإن يكن هذا النص أقرب إلىٰ التصريح وإن لم يصرح بالأولية؛ فإنَّ لابن فورك نصًا أصرح منه لا يتطرق إليه التأويل - في تأكيد ما نروم إثباته؛ إذ يصرح فيه بأنَّ النظر أول واجب علىٰ المكلف، ويسوق الدليل علىٰ ذلك إذ يقول: «إن صحة الطاعة من المطيع تتعلق بمعرفة المطاع وقصد المطيع إليه بها حتىٰ يخلص له في الطاعة، ولن يتم ذلك إلا بعد المعرفة به، ولن تحصل معرفته به إلا بعد النظر والاستدلال، فعلم أن أول الواجبات علىٰ المكلف النظر والاستدلال في الطريق المؤدي إلىٰ معرفة الله سبحانه». [ابن فورك، «رسالة في التوحيد»، مخطوطة تحت رقم (٤٧). مكتبة حكمت عارف بالمدينة المنورة، (ص/ ٣). نقلًا عن الباحث أحمد محمود عبد الغفار، «أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك وأثره في المدرسة الأشعرية»، (ص/ ٦٥)]. وأحسب أنَّ هذا هو الصحيح عنده متابعة لشيخه الأشعري، وليس معنىٰ التوقف والتشكك في الاعتقادات والمذاهب جميعها أن يكون الشك أول واجب علىٰ المكلف، بل هو إجراء يدفع إلىٰ النظر الذي هو أول الواجبات، والتوقف عن اعتقاد أي مذهب والتسوية بينها هو رأي شيخه الأشعري أيضًا مع قوله بأن النظر في معرفة الله أول الواجبات. ويؤكد هذا ما ذكره أبو القاسم الأنصاري من أن الشك في المنظور فيه شرط عند المعتزلة وعند بعض الأشاعرة. [راجع: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٨)]. ويعضده ما نقلناه عن الغزالي من أن الشكوك هي الموصلة إلىٰ الحق. وفي الأخير نشير إلىٰ أن الجويني نفسه قد فسر ما سبق أن نسبه إلىٰ ابن فورك من ميله إلىٰ قريب من قول أبي هاشم، فذكر عن ابن فورك أنه كان يقول: «أول واجب علىٰ المكلف إرادة النظر؛ إذ الإرادة تتقدم علىٰ المراد». [الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٢١)].

(١) راجع: الجويني، «الشامل»، نشرة أ.د. النشار، (ص/ ١٢٣). والرازي فخر الدين محمد بن عمر، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، وبذيله كتاب: «تلخيص المحصل»، للعلامة نصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، (ص/ ٤٧). والإيجي، «المواقف بشرح الجرجاني»، (١/ ٢٨٦). =

وقد علق الدكتور سليمان دنيا بعد أن أورد أقوال المتكلمين في أول واجب على المكلف من كتاب المواقف بشرح الجرجاني، مشيدًا باستيعاب مفكري الإسلام لجميع الصور الممكنة لسلوك طريق البحث في الكون للوصول إلى الخالق الحق، مفلسفًا جميع هذه الأقوال التي لم تدع احتمالًا أو فرضًا إلا ذكرته، وفتحت بتعددها هذا الباب واسعًا، وبما لا مزيد عليه، أمام كل باحث وطالبٍ وجهَ الحقيقة ولبَّها[1].

= وسعد الدين التفتازاني، «شرح المقاصد»، (١/ ٢٧١)، والسنوسي، «عمدة أهل التوفيق والسداد»، (ص/ ٨). والبيجوري، «حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد»، (ص/ ٨٣). وأ.د. مصطفى عبد الجواد عمران، «تحفة المريد في النظر والتقليد»، (ص/ ٤١).

(١) راجع: سليمان دنيا، «التفكير الفلسفي الإسلامي»، مكتبة الخانجي، القاهرة، (ط. ١)، (١٣٨٧ هـ = ١٩٦٧م)، (ص/ ٢٢٠ - ٢٢٢).

★ **خامسًا- إفادة النظر العلم:**

اتفق المتكلمون علىٰ أن النظر إذا صح بشروطه أفاد علمًا بالمنظور فيه، بيد أنهم اختلفوا في كيفية تأتِّي هذه الإفادة علىٰ مذاهب خمسة:

الأول: مذهب الإمام الشيخ الأشعري، ومذهبه أن النظر إذا تم علىٰ شروطه فإنه يُثمِر العلم[1]. علىٰ معنىٰ أن يحدث للناظر العلم بحكم المنظور فيه «كما يحدث الولد عند الوطء علىٰ وجه مخصوص، والزرع عند البذر علىٰ حالة معلومة»[2] إذ يخلق الله العلم للناظر بحكم المنظور فيه عقيب نظره، ويحدثه بعادته التي أجراها في حصول العلم عقيب النظر فهذا العلم مخترع لله مختار مكتسب للناظر[3]؛ ولذا كان يقول: «إن ما يحدث من العلم عن نظر مخصوص، فليس لأن النظر أوجب كونه، ولكن هو والعلم مخترعان للباري -سبحانه-، ولو فعل أحدهما دون صاحبه جاز، وسبيل سائر ما يحدث أحدهما عقيب صاحبه لعادة جرت علىٰ ذلك أو لمعنىٰ آخر، لا علىٰ طريق الإيجاب له أو كونه سببًا موجبًا له»[4].

وهذا المذهب تَبَعٌ لأصله في أن ارتباط الأسباب والمسببات في الكون، إنما هو بطريق العادة التي يجريها الله بينها، لا علىٰ سبيل الضرورة واللزوم الذي لا يتخلف أبدًا، وأن كل فعل في هذا العالم إنما هو حادث بالقدرة الإلهية المباشرة «فالحوادث كلها مخترعة مختارة ابتداءً لله -تعالىٰ- من غير أن يكون فيها شيء مولدًا لشيء، أو حادث موجبًا لحادث، أو مسبب مقتضىٰ عن سبب»[5].

وعلىٰ هذا فأثر كل متأثر فبالقدرة الإلهية المطلقة الفاعلة لا غير، فلا أثر لطبع أو طبيعة، ولذا «كان يقول فيما يحدث من السُّكر عن شرب الشراب المسكر، وما يحدث من الشِّبَع عند أكل الطعام، والرِّي عند شرب الماء، والبُرء عند شرب الدواء،

---

(١) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٥).

(٢) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٥٠).

(٣) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٩).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٣).

(٥) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٢).

والاحتراق عند مماسة النار، وهبوط الحجر عند الإرسال في الجو، إن كل ذلك ليست بمعانٍ موجبة عن طبع يوجبها، ولا حادثة عن سبب يولدها، وإن جميع ذلك اختيار الله -تعالىٰ-، يحدثها علىٰ عادة أجراها في إحداثها، وممكن اختلاف الحال في وقوعها وحدوثها، وأن يحدث وأن لا يحدث، وأن يحدث علىٰ بعض الوجوه دون بعض»[1].

وكل ذلك -كما قال ابن فورك معلقًا- مبني علىٰ أصله في أن المحدث لا يصح أن يفعل في غيره شيئًا، وأن جميع الحوادث مخترعة لمحدث واحد مختار في إحداثها يحدثها علىٰ ما يريد، وهو الله جلت قدرته ليس سواه[2]. وعلىٰ هذا الرأي وبلفظ إثمار النظر العلم ابن فورك الأصفهاني[3].

وكون النظر يُفضي إلىٰ العلم بطريق العادة مذهبُ الماتريدية كما صرح به البياضي قائلًا: «حصول المعرفة بعد النظر الصحيح بطريق جرْي العادة الإلهية في الإنتاج عَقِيبَه، وخلْقِ العلم به»[4]. وإليه أشار أبو المعين النسفي، إذ يقول في التبصرة: «العلم بأن العقل من أسباب المعارف، وأن النظر يفضي إلىٰ العلم مما جبل عليه البشر»[5].

الثاني: مذهب الجويني وبعض متأخري الأشاعرة. وهو أن النظر يتضمن العلم. قال الجويني: «النظر يتضمن العلم عند أهل الحق إذا صح وانتهىٰ ولم تستعقبه آفة تضاد العلم»[6]. وهو قول الباقلاني في «التقريب والإرشاد الصغير»[7].

ونفىٰ الجويني القول بالإيجاب والقول بالتولد، قال: «وامتنع أهل الحق من وصف

---

(١) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٣).

(٢) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٣). وانظر في تفصيل هذا الأصل بفروعه المتعددة: نوران الجزيري، الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٩٩٢م).

(٣) انظر: ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٦٦).

(٤) البياضي، «إشارات المرام»، (ص/ ٨٤).

(٥) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٨).

(٦) الجويني، «الشامل»، نشرة د.م. فرانك، (ص/ ١٠).

(٧) انظر: الباقلاني، «التقريب والإرشاد»، الصغير، (١/ ٢١٣).

النظر بكونه موجبًا للعلم، وأنكروا أصل التولد جملة»[1].

ثم تكلم عن معنىٰ التضمن فقال: «فإن قيل: فما معنىٰ التضمن الذي ارتضيتموه حيث قلتم بأن النظر يتضمن العلم؟ قلنا: أردنا بذلك أن النظر مع العلم بالمنظور فيه علىٰ صفتين من ذاتيهما لا يسوغ لأصلهما تقدير ثبوت أحدهما دون الآخر مع انتفاء الآفات من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يولده، كما أن الجوهر مع العرض لا ينفرد أحدهما عن الثاني فيفنيَا جميعًا، ثم ليس أحدهما موجبًا ولا مولدًا، وكذلك في الألم مع العلم به، فلا يسوغ ثبوت الألم من غير علم به إذا انتفت الآفات، وهذا معنىٰ التضمن فافهموه»[2]. وفي الإرشاد ضرب مثالًا بإرادة الشيء مع العلم به[3].

وألمح إليه ابن فورك في الحدود إذ قال في حد العلم الكسبي: «هو الذي يتضمنه النظر الصحيح»[4]. وعزا أبو القاسم الأنصاري هذا المذهب إلىٰ الأصحاب[5] يعني الأشاعرة، وكذلك الآمدي (ت: ٦٣١هـ) في «أبكار الأفكار»[6] فدل أنه مذهب جمهورهم.

الثالث: مذهب فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ) وبعض الأصوليين، وهو مذهب الإيجاب العقلي بين النظر والعلم، وقد عزاه الجويني إلىٰ بعض المصنفين في الأصول[7] واختاره الرازي بقوله: «حصول العلم عقيب النظر بالعادة عند الأشعري،

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة د.م. فرانك، (ص/ ١٠). وانظر له أيضًا: «الإرشاد»، (ص/ ٦).

(٢) الجويني، «الشامل»، نشرة د.م. فرانك، (ص/ ١١). وانظر له أيضًا: «الإرشاد»، (ص/ ٦).

(٣) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة د.م. فرانك، «الإرشاد»، (ص/ ٦، ٧).

(٤) ابن فورك، «الحدود»، (ص/ ٧٧).

(٥) انظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٤٠).

(٦) انظر: الآمدي، «أبكار الأفكار»، (١/ ١٥١).

(٧) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة د.م. فرانك، (ص/ ١٠)، والمقصود المصنفون في أصول الفقه من المتكلمين. وهذا المذهب نسب إلىٰ الجويني نفسه. [انظر: الإيجي، «المواقف بشرح الجرجاني»، (١/ ٢٤٦)]. وهذا غريب؛ إذ قد رَدَّ الجويني نفسه في «الشامل»، و«الإرشاد» في المواضع السابقة الذكر هذا المذهبَ، وإن كان يرتضيه إذا رجع القائل في تفسيره لمعنىٰ الإيجاب إلىٰ التضمن الذي ذكره وصححه؛ إذ الخلاف حينئذ يكون في العبارة مع اتفاق المعنىٰ. والأقرب للصواب ما ذكره الجرجاني من أن مراده الوجوب العادي وليس العقلي. [انظر: الإيجي، «المواقف بشرح الجرجاني»، (مج/ ١)،=

وبالتولد عند المعتزلة، والأصح الوجوب لا علىٰ سبيل التولد. أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغير، ممكن، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروري»[1].

وهذا القول موافق للأشعري في كون هذا العلم الحاصل من فعل الله، ومخالف له في قوله ليس بممتنع ألا يخلقه الله[2].

الرابع: مذهب المعتزلة: ويقولون بالتولد، وهو أن فعل النظر (وهو فعل مباشر للناظر) ولد -علىٰ سبيل الوجوب- العلم بالمنظور فيه (وهو فعل غير مباشر للناظر)، دون توسط فعل آخر بينهما.

قال القاضي عبد الجبار: «ومن حق النظر أن يكون فيه ما يولد العلم إذا كان نظرًا من عاقل في دليل معلوم له علىٰ الوجه الذي يدل»[3].

وشرح ذلك في موضع آخر بقوله: «فصل: في أن النظر يولد العلم. يدل علىٰ ذلك أن عند النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول علىٰ طريقة واحدة، إذا لم يكن هناك منع، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه، لأنه لا يحصل عنده اعتقاد غير المدلول؛ لأنه إذا نظر في دليل حدوث الأجسام لم يحصل عنده اعتقاد النبوات . . . فإذا وجب وجوده عنده علىٰ طريقة واحدة فبحسبه علىٰ الوجه الذي بيناه. ويجب أن يكون حاله في أنه متولد عنه كحال سائر المتولدات»[4].

= (١/ ٢٤٦)]. وأرىٰ أن هذا الإيجاب العادي شبيه بمعنىٰ التضمن، وقريب من مذهب الأشعري، إلا أن مذهب الأشعري لا يقول بالوجوب. وجاء في «شرح الإرشاد» لتقي الدين المقترح: «اعلم أن معنىٰ التضمن: اللزوم العقلي، وإذا لزم بتصرُّم النظر حصول العلم، وتعيَّن ذلك حتمًا في العقل، سمَّيناه تضمنًا». [تقي الدين المقتَرَح، «شرح الإرشاد»، (ص/ ٢١)].

(١) فخر الدين الرازي، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»، (ص/ ٤٧).

(٢) انظر: الطوسي، «تلخيص المحصل»، بهامش «المحصل»، (ص/ ٤٨).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١١). وفي هذا الجزء فصل كامل في أن النظر يولد العلم من (ص/ ٧٧ - ٩٩). وانظر: له أيضًا، «المغني»، (التوليد)، (٩/ ١٦١).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٧٧). وانظر، (التوليد)، (٩/ ١٦١). وله أيضًا، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٨٨). وانظر أيضًا: أبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ٣١٦). وابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر =

الخامس: مذهب الفلاسفة، وهو مبني علىٰ العلاقة بين العلة والمعلول، والعلة ههنا هي المبدأ الأول (العقل الفعال)، وهذا المبدأ عامُّ الفيض، يفيض بالنتيجة علىٰ ذهن الناظر بعد أن يَعُدَّه النظر لهذا الفيض، ويختلف هذا الفيض باختلاف استعدادات القوابل المستقبلة والمفَيض عليها[1].

«فالنظر -إذن- يعد الذهن فقط، والعلم يفاض عليه من ذلك المبدأ بطريق الإيجاب، وبناء علىٰ ذلك فالنظر الصحيح مُعِد للعلم، وليس علة ولا مؤثرًا فيه»[2].

والحاصل في هذه المسألة أن النظر يتوصل به إلىٰ العلم وتحصيل المطلوب والحكم علىٰ القضايا والمسائل المتطور فيها. وتتمة هذه المسألة إردافها بردهم علىٰ من أنكر إفادة العلم بطريق النظر، وهو حديث ما يأتي من سطور.

= والأعراض»، (ص/ ١١٢). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٩ أ، ل ٢٠٤ أ، ل ٢٠٤ ب). وفي كتب الأشاعرة بعامةٍ كلامٌ طويل مبسوط في الرد علىٰ المعتزلة قولهم بالتوليد مذهبًا عامًّا، وقولهم بتوليد النظر العلم خاصة.

(١) انظر: الإيجي، «المواقف بشرح الجرجاني»، (مج/ ١)، (١/ ٢٤٦). وللوقوف علىٰ دور العقل الفعال في المعرفة عند الفلاسفة انظر: الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ١٠٢، ١٠٣). و«السياسة المدنية»، الملقب بـ «مبادئ الموجودات»، (ص/ ٣٥، ٣٦). ومقالة في معاني العقل، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ٣٥). وابن سينا، «الإشارات والتنبيهات» مع شرح نصير الدين الطوسي، القسم الثالث (الإلهيات)، (ص/ ٢٤٤). و«إلهيات الشفاء»، (١/ ٣٦٠ - ٣٦٢). و«المبدأ والمعاد»، (ص/ ٩٧ - ١٠٠).

(٢) أ. د. مصطفىٰ عبد الجواد عمران، «تحفة المريد في النظر والتقليد»، (ص/ ٢٠).

★ سادسًا- الرد على من أنكر إفادة النظر العلم:

الاتفاق منعقد بين المتكلمين كافة علىٰ أن النظر الصحيح يفيد العلم، مفضٍ إليه، وأنكر إفادة النظر العلم مطلقا السُّمَنِيَّة والسوفسطائية. وقد تصدىٰ المتكلمون علىٰ اختلاف فرقهم للرد عليهم.

وقد اتفق أكثرهم علىٰ أن المنكرَ إفادةَ النظرِ العلمَ يثبته من حيث يريد نفيه، إذ دَفعه إفادةَ النظرِعلمًا لا يتم إلا باستدلال عقلي ونظر، ولا سبيل له في نفيه للنظر إلا هذا السبيل، فكان نافِيه مُثبِتًا. إذ «لا سبيل لجملة العقلاء إلىٰ الامتناع عن النظر»[1].

قال الباقلاني بعد أن ألزم المنكر عدم معرفته فساد النظر وبطلانه إلا بالنظر: «فقد صح أن من النظر ما هو طريق للعلم ببعض الأمور، وهذا اعتراف بما يقول، وكل أمر لا يمكن نفيه إلا بإثباته، فإثباته واجب لا محالة»[2].

وقال الجويني: «الوجه أن نقسم الكلام عليهم، فنقول: هل تزعمون أنكم عالمون بفساد النظر أم تستريبون فيه؟ فإن قطعوا بفساد النظر فقد ناقضوا نص مذهبهم في حصر مدارك العلوم في الحواس، إذ العلم بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات.

ثم نقول: أعلمتم فساد النظر ضرورة، أم علمتموه نظرًا؟ فإن زعموا أنهم علموه ضرورة كانوا مباهتين، ثم لا يسلمون عن مقابلة دعواهم بنقيضها؛ وإن زعموا أنهم أدركوا فساد النظر بالنظر، فقد ناقضوا كلامهم، حيث نقضوا جملة النظر وقضوا بأنه لا يؤدي إلىٰ العلم، ثم تمسكوا بنوع من النظر، واعترفوا بكونه مفضيًا إلىٰ العلم»[3].

وقال عبد القاهر البغدادي: «قلنا لهم: بماذا عرفتم صحة مذهبكم (يعني مذهبهم هذا في قولهم بفساد النظر)؟ فإن قالوا: بالنظر والاستدلال، لزمهم إثبات النظر والاستدلال طريقًا إلىٰ العلم بصحة شيء ما، وهذا خلاف قولهم. وإن قالوا:

---

(١) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٧١). وأوضح أن غاية التناقض إبطال الشيء بما يُدَّعَىٰ فيه البطلان. راجع: (١/ ٢٣٢، ٢٣٤).

(٢) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢١٣، ٢١٤). وانظر: الجويني، «التلخيص في أصول الفقه»، (١/ ١٢٤).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣، ٤). وقد أطال الرد عليهم في «الشامل»، نشرة د.م. فرانك، (ص/ ٤ - ١٠).

بالحس، قيل لهم: إن العلوم بالحس يشترك في معرفته أهل الحواس السليمة، فما بالنا لا نعرف صحة قولكم بحواسنا»[1].

ومثل هذا رد أبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) علىٰ التعليمية، قائلًا: «أما التعليمية فلا يقدرون علىٰ إطلاق القول بإبطال النظر جملة؛ فإنهم يسوقون الأدلة والبراهين علىٰ إثبات التعليم ويرتِّبون المقدمات، فكيف ينكرون ذلك؟ فمن هنا قالوا: نظر العقل باطل، فيقال: وبِمَ عَرَفتم بطلانه وثبوت التعليم؟ أبنظر أم بضرورة؟ ولابد من أن يقال: بنظر»[2].

وقبل هؤلاء جميعًا قال الماتريدي في عبارات لطيفة موجزة في كتابه التوحيد، الذي اشتمل علىٰ الزبد والخلاصات دون الحشو والتطويل: «مع ما ليس لمن ينكر النظر علىٰ دفعه دليل سوىٰ النظر، فدل ذلك علىٰ لزوم النظر بما به دفعه»[3] وليس يلزمهم النظر في ذلك فقط، بل في إحكام صنعة الكون والخلق ودلالة ذلك علىٰ منشئه، وفي تدبير شئونهم ومصالحهم وطلب الأصلح واختيار المحاسن[4] كما أن مفزع العقلاء إلىٰ النظر إذا التبس عليهم حكم شيءٍ من الغائبات، كما يفزعون إلىٰ السمع والبصر وسائر الحواس لتعرُّف ما خفي عليهم من المسموعات والمرئيات وسائر المدركات - دليل علىٰ أن النظر موصل إلىٰ العلم كما أن الحواس سبيل الوصول إلىٰ المدركات وتعرفها[5]. ثم زاد تلخيصًا فقال: «وبعد، فإنه ليس في شيء

---

(١) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١١).

(٢) الغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١١٢، ١١٣).

(٣) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٣). وشبيه بهذا التلخيص ما قاله الجويني: «إن من أنكر صحة النظر والمناظرة لجأ إلىٰ النظر فيما يروم فيه بيان فساد النظر». [الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٢٤)]. ووجدت عند العامري نحوًا من هذا المعنىٰ حين قال عن العقل: «إن كل من جحده أو أثبته، كان في الحالين جميعًا منصرفًا تحت سلطانه». [العامري، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٦٥، ٢٦٦)]. وليس هذا بمستغرب إذا علمنا أن العامري كان قريبًا إلىٰ المذهب الماتريدي.

(٤) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٣، ٧٤).

(٥) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٣). وانظر هذا المعنىٰ عند أبي القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٢، ٢٣٣).

يمنع الاستدلال له خبر في المنع أو عيان، فكأنه بالاستدلال يمنع القول به»[١].

وفي كلام أكثر شمولًا وتقصيًا للشبه وتفصيلًا للدعاوىٰ مع وضوح أسلوب، يرد أبو المعين النسفي الماتريدي المذهب، وكفايتنا منه في ذلك الموضع ما لخصه وأجمله بقوله: «وكون العقل من أسباب المعارف، وكون الاستدلال والنظر مما يفضيان إلىٰ العلم، إما أن يعرف بالعقل، وإما أن يعرف بغير العقل، فإن قلتم: إنه يعرف بالعقل، ففيه سئلتم، وفي النظر به نوزعتم. وإن قلتم: عرف ذلك بدليل آخر، قيل لكم: ما ذلك الدليل؟ فإن قلتم: هو الخبر، قيل: بخبر من عَرَفتم ذلك؟ أشيروا إليه وعيِّنوه ليَظهر تعنتُكم ومكابرتكم. ولأنَّا أربابُ الحواس السليمة، ولا يختلف أرباب الحواس السليمة في معرفة المحسوسات»[٢].

وفي عبارة أخصر وأجمع قال: «فأما نفي شيء ما بإثباته فمحال، وأنتم نفيتم النظر بالنظر، فكان في نفيه إثباته»[٣].

وأما المعتزلة فقد تكفل منهم بالرد علىٰ منكري النظر - قاضيهم والمبرَّز فيهم القاضي عبد الجبار، ولا سيما في موسوعته «المغني» إذ خصص أكبر أجزائه للكلام عن النظر والمعارف، فعمد إلىٰ شُبَه منكري النظر فشعَّبها وأشبعها، وأطال في تتبعها والرد عليها فيما يربو علىٰ ثمانين صفحة[٤] وفي «**المحيط بالتكليف**» في نحو عشرين صفحة[٥]. وقد عزا سبب المذاهب الباطلة جميعًا إلىٰ أن أصحابها «إنما أُتُوا من جهة ترك النظر»[٦]. علىٰ أن للسمنية شُبَهًا واعتراضاتٍ تولَّىٰ المتكلمون تفنيدها وإبطالها بما

---

(١) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٦)، ويعني بذلك أن ليس عند من ينكر الاستدلال ويمنعه في منظور فيه أو شيء ما - دليل من خبر مخبر أو مشاهدة، فلم يبق له إلا استناده في إنكار هذا إلا النظر.

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٧)، وانظر ردًّا طويلًا (ص/ ١٥ - ٢١). وقارن بالحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٤، ل ١٦٤ ب).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٩). وانظر له أيضًا: «التمهيد في أصول الدين أو التمهيد لقواعد التوحيد»، (ص/ ١٨).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٢٦ - ٢٠٧)، و(ص/ ٤١ - ٤٦).

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢٧٦ - ٢٩٨).

(٦) القاضي عبد الجبار، «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين»، ضمن «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، (ص/ ١٥٣).

لا يبقىٰ معه إلا التسليم بصحة النظر وإفادته العلم[1].

وقبل مغادرة مسألة وجوب النظر لا بد من أن نستبد بذرو من الكلام حول هذه المسألة عند الفلاسفة.

وتبيينه فيما يأتي من فقرات.

(1) راجع: الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة د.م. فرانك، (ص/ ٧، ٨). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٩ - ٢١). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٣ - ٢٣٧). وقد ذكر الإيجي عشرًا من شبه السمنية ورَدَّ عليها. [انظر: الإيجي، «المواقف بشرح الجرجاني»، (مج/ ١)، (١/ ٢١٩ - ٢٣٨)]. وكان الآمدي واسع الخطو في رد شبه منكري النظر، فأوصلها إلىٰ ست عشرة شبهة، وفندها شبهة شبهة. [انظر: الآمدي، «أبكار الأفكار»، (١/ ١٣٧ - ١٤٩)].

★ سابعًا- النظر العقلي عند الفلاسفة:

بناء علىٰ ما تقدم قريبًا من أن الفلسفة هي النظر من حيث كانت -في معناها العام- تستلزم الفحص والبحث العقلي الحر الخالص، والتأمل الشامل المتحرر، والنظر من حيث كان كذلك فلسفةٌ، فإن تعظيم شأن الفلسفة وصاحبها لا يعدو أن يكون تعظيمًا لشأن النظر العقلي المجرد.

وعلىٰ هذا فما ذكره ابن الهيثم (ت: ٤٣٢هـ) في إعلاء شأن الحكيم الفيلسوف وتسفيه الجاهل وعده في رتبة البهائم، إنما هو إعلاءُ شأنِ النظر العقلي، إذ يقول: «الإنسان الجاهل بعلم كلِّ حقٍ، المُلغي لعمل كلِّ نافعٍ، إنما هو إنسان بالقوة، أُرِيدُ أنه يمكن أن يكون إنسانًا، فإذن الإنسان الذي ليس بحكيم هو إنسان ناقص، لأنه غير مميز من الحيوان الذي ليس بناطق بما أفرده به العقل. والإنسان الحكيم هو الإنسان بالفعل، أريد به الإنسان التام، لأنه تميز عن الحيوان الذي ليس بناطق بما أفرده به العقل»[(١)].

فعنده أن إمكان كون هذا الإنسان بالقوة إنسانًا بالفعل متوقف علىٰ أن يكون ناظرًا بعقله في الأمور، وأن يتأمل ويفحص، ويتفلسف، ويتعلم علوم الحكمة «فإن الإنسان في حكم البهيمة، ما لم يَشْدُ شيئًا من علوم الحكمة»[(٢)].

وقريبٌ من هذا قول العامري: «وحيث لا عفة ولا عقل فهناك البهيمة المحضة، وكفىٰ للهوىٰ ذُلًّا ألا تساكنه الحكمة»[(٣)].

وبنحوه ما ذكره أبو بكر الرازي(ت: ٣١٣هـ) في إعلاء قيمة العقل ورفعة شأنه وعلو منزلته، أنه «الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين»[(٤)].

---

(١) ابن الهيثم، «مقالة عن ثمرة الحكمة»، (ص/ ٢١). والإنسان الجاهل يَعني به الجاهل بالحكمة؛ إذ قد عرف الحكمة بأنها «علم كل حق وعمل كل نافع»، (ص/ ١٧).

(٢) ابن الهيثم، «مقالة عن ثمرة الحكمة»، (ص/ ٣٣).

(٣) العامري، «النسك العقلي والتصوف الملِّي»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٤٨٣).

(٤) أبو بكر الرازي، «كتاب الطب الروحاني»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١٨).

وعند الفارابي أن: «الفلسفة ليست من الأشياء الفاضلة فقط، بل هي النافعة في الحقيقة، ثم ليست هي نافعة غير ضرورية، بل نافعة ضرورية في الإنسانية»[1].

وقد ربط ابن سينا بين الفلسفة أو الحكمة وبلوغ الكمال[2]. فاقتراب الإنسان من الكمال المنشود عند ابن سينا مرتهن باتساع معرفته بالكون وإدراك حقائق العالم، فتتحقق له السعادة الحقيقية التي لا تنال إلا بالحكمة، ومن ثم بين أن اللذة العقلية أكمل وأتم من اللذة الحسية، بل لا نسبة لها إليها، فاللذة العقلية أقوىٰ كيفية؛ إذ يصل العقل إلىٰ كنه المعقول، ولذا فالإدراك العقلي خالص إلىٰ الكنه خاليًا عن شوائب الظن والأوهام، بخلاف الحس الذي هو شَوبٌ كله، إذ لا يدرك إلا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره، وأقوىٰ كمية؛ إذ تفاصيل المعقولات لا تكاد تتناهىٰ، بينما المدركات بالحواس محصورة في أجناس قليلة[3].

ولم ينفرد ابن سينا من بين الفلاسفة بهذه النزعة التي تعلي من شأن اللذة العقلية في مَعْرِض مقارنتها بالحسية؛ فهذه سمة يشتركون فيها أجمعين.

فأحق اللذات بالطلب -عند العامري- الألذ منها، وهي الحكمة، فهي لذة ضافية حقيقة، ومن فاز بها تطعم جميع اللذات، وهي اللذة الوحيدة الخالصة الخاصة بجوهر الإنسان بما هو إنسان، وسائر اللذات دونها بما هو حيوان[4].

وفرَّق البِيروني (ت: ٤٤٠هـ) بين اعتقاد العامي والخواص علىٰ أساس منازعة المعقول والمحسوس لديهما، يقول: «إنما اختلف اعتقاد الخاص والعام في كل أمة بسبب أن طباع الخاصة ينازع المعقول، ويقصد التحقيق في الأصول، وطباع العامة يقف عند المحسوس، ويقتنع بالفروع، ولا يروم التدقيق وخاصة فيما افْتَنَّتْ (أي

---

(١) الفارابي، «فلسفة أفلاطون»، ضمن كتاب «أفلاطون في الإسلام»، (ص/ ١٦).

(٢) راجع: ابن سينا، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات»، (ص/ ٧١).

(٣) انظر: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي»، (التصوف)، (٤/ ٢٠ - ٢٥)، مع مراجعة شرح الطوسي في الصفحات المذكورة. وانظر أيضًا لابن سينا: «إلهيات الشفاء»، (٢/ ٣٦٩). و«النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية»، (ص/ ٣٢٩).

(٤) راجع: العامري، «شذرات في الفلسفة الخلقية»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٥١٢، ٥١٣).

انقسمت) فيه الآراء، ولم يتفق عليه الأهواء»[1].

ونوَّه -بلا شك- بمن هو نازع إلىٰ المعقول فقال: «الطباع العامي نازع إلىٰ المحسوس، نافر عن المعقول، الذي لا يعقله إلا العالمون الموصوفون في كل زمان ومكان بالقلة»[2].

إذن فالإنسان الفاضل برأي الفلاسفة من يصل إلىٰ تمام العقل والحكمة نظريًّا وسلوكيًّا، ولذا فالفيلسوف الكامل عند الفارابي «هو أن تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة علىٰ استعمالها»[3].

كما أن الحكمة من الصفات الواجب توافرها في رئيس المدينة الفاضلة، ولا يستقيم أمر المدنية إلا بها، ولا يسد غيرها مسدها «فمتىٰ اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزءَ الرياسة، وكانت بها سائرُ الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا مَلِك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلِك»[4].

والفلسفة سبيل سعادة الإنسان من وجوه ثلاثة كما استوجزها العامري، وهي:

(١) استكمال الفضائل الإنسانية.

(٢) الوقوف علىٰ مواطن الحكمة الإلهية في مخلوقات الله، والتحقق للعلل والمعلولات، وما يتصل بذلك من النظام العجيب والرصف الأنيق.

(٣) الارتياض بالبرهان في الأحكام، والتَّرقِّي عن حضيض التقليد[5].

ويشبه أن يكون أبو بكر الرازي يوجب الفلسفة من الناحية الأخلاقية حين يقول:

---

(١) البيروني، «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، (ص/ ٢٠).

(٢) البيروني، «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، (ص/ ٨٤).

(٣) الفارابي، «تحصيل السعادة»، ضمن كتاب «الأعمال الفلسفية»، (ص/ ١٨٣).

(٤) الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ١٣٠). وانظر: د. علي عبد الواحد وافي، «المدينة الفاضلة للفارابي»، نهضة مصر، القاهرة، (ص/ ٧٧).

(٥) انظر: العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ٨٣). و«السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية»، (ص/ ١١٩، ١٢٠، ١٤٩).

«لما كان الباريُ ﷻ هو العالِم الذي لا يَجهَل، والعادل الذي لا يجور، وكان العِلمَ والعدلَ والرحمةَ بإطلاق، وكان لنا بارئًا ومالكًا، وكنا له عبيدًا مملوكين؛ وكان أحب العبيد إلىٰ مواليهم آخَذَهم بسِيَرهم، وأجراهم علىٰ سَنَنِهم، كان أقرب عبيد الله -جل وعز- إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم. وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعًا» إن الفلسفة هي التشبه بالله ﷻ بقدر ما في طاقة الإنسان»[1].

وفي قوله بالقدماء الخمسة (المكان والزمان والنفس والهيولىٰ والله) حاول تفسير تلبس النفس الأزلية بهذا العالم الحادث، فذكر أنها كانت في أزليتها حية جاهلة، فافتَتَنَتْ لجهلها بالهيولىٰ ثم تعلقت بها لتصنع منها صورًا لتحصل علىٰ اللذات الجسمانية، وشاء الله القدير الرحيم خلاصها من ذلك البلاء، فخلق العالم، وأحدث فيه الصور لتحصل النفس علىٰ اللذات الجسمانية، وأحدث الإنسان ثم وهبه العقل من جوهر ألوهيته، لينبه النفس علىٰ التفكر في أمرها، وأنها إذا فارقت الهيولىٰ فلن يكون لها (للهيولىٰ) وجود، وهنا تنتبه النفس لحالها وتتوق إلىٰ عالمها العلوي، وتحذَر هذا العالم إلىٰ أن تعود إلىٰ عالمها عالم الراحة والنعيم. وهذا القول وإن كان بادي التهافت، إلا أن ما يعنيني منه قوله: إن الإنسان لا يعرف هذا العالم العلوي إلا بالفلسفة، فكل من تعلم الفلسفة وعرف عالمه العلوي هذا وكسب المعرفة فقد تخلص من الشدة التي كان فيها (ولعله يقصد أن التخلص هنا يكون بالموت!)، وأما النفوس الأخرىٰ فتبقىٰ في هذا العالم السفلي حتىٰ تتنبه بسر تعلم الفلسفة، إلىٰ أن تتخلص نفوس الآدميين جميعًا، فتعود النفس بكليتها إلىٰ عالمها العلوي، ويرتفع هذا العالم السفلي، وتنطلق الهيولىٰ من قيدها كما كانت في الأزل![2]

وعن أهمية النظر، وضرورة اجتهاد المرء في حماية اعتقاده من الوقوع في الشبهات والريب، يقول العامري بروح إسلامية دفاعية عالية: «فإن الاجتهاد في حماية الاعتقاد، بإدمان مناظرة النفس، وتفقد ما يجوز وقوعه من أبواب الشبه ووجوه الريب، ومعارضة الخواطر المعترية، وكثرة الدربة فيها عند الوجوه، ليتدرب فيما يستعمله مع الخصم، ويستدرك بدربته الاستبصار في الدين، ويأمن حيل المستغوي

---

(١) أبو بكر الرازي، «السيرة الفلسفية»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١٠٨).

(٢) راجع: أبا بكر الرازي، «القول في النفس والعالم»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ٢٨٤ - ٢٨٦).

قبل أن ينبري لمجادلته - أمر لا يجوز إغفاله»[1].

ويصرح أبو بكر الرازي بأن معرفتنا بالباري طريقها العقل، إذ يقول متحدثًا عن العقل: «به وصلنا إلىٰ معرفة الباري ﷻ الذي هو أعظم ما استدركنا، وأنفع ما أصبنا»[2].

ولِمَ لا والعقل أول حجج الله علىٰ خلقه؟[3]

والأوفق والأعون لنا علىٰ ما نحن بصدد إثباته، وهو أول ما يتوارد إلىٰ الذهن إذا ذكرت هذه المسألة، لكنني أخرته لتأخر صاحبه من ناحية، وليكون بمنزلة التلخيص والإجمال من ناحية أخرىٰ - ما أورده ابن رشد ناصيةَ كتابه الذي خصصه للمحاولة التي رئي أنه لم يوفق فيها، وهي محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، وقد نبه علىٰ أن الغرض من هذا البحث المذكور الفحص علىٰ جهة النظر الشرعي عن حكم النظر في الفلسفة وعلوم المنطق، وكان أن توصل إلىٰ أنه إذا كان الشرع قد ندب إلىٰ اعتبار الموجودات وأوجب النظر العقلي فيها بما ورد في الآيات القرآنية المتعددة، فليست الفلسفة شيئًا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها بما هي مصنوعات علىٰ الصانع. وهذا النظر العقلي سبيله الأوحد القياس العقلي، إذ لا يعني اعتبار الموجودات سوىٰ استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، ولا شك أن أتم أنواع القياس البرهان، فمن أراد أن يعرف الله وسائر الموجودات بالبرهان أن يعلم أنواع البراهين وشروطها، وهذه تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل، ولما كانت معرفة الله -تعالىٰ- واجبة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإن معرفة القياس العقلي واجب[4].

---

(١) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ١٨٠).

(٢) أبو بكر الرازي، «كتاب الطب الروحاني»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١٨).

(٣) انظر: العامري، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٦٥). و«التقرير لأوجه التقدير»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٣٠٤).

(٤) انظر: ابن رشد، «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، (ص/ ٢٧ - ٣٠). وانظر: د. أحمد محمود صبحي، «هل أحكام الفلسفة برهانية؟»، بحث منشور ضمن كتاب «ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي»، إشراف وتصدير د. عاطف العراقي، المجلس الأعلىٰ للثقافة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، (١٩٩٣م)، (ص/ ٥٩). وراجع: أ. د. محمد عاطف العراقي، «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، دار المعارف، القاهرة، (ط. ٤)، (١٩٨٤م)، (ص/٢٩٦-٢٩٩).

★ ثامنًا- رفض التقليد طريقًا للعلم:

يعد تحريم التقليد مطلقًا الوجه المقابل لإيجاب النظر العقلي بعامة، وتحريمه علىٰ التقييد في أصول الدين الوجهَ المضاد لإيجاب النظر العقلي في معرفة الباري ﷻ وتوحيده، فوجوب النظر في العقائد يقتضي الارتفاع عن حضيض التقليد فيها.

وثمة شبه إجماع بين المتكلمين والفلاسفة علىٰ ذم التقليد وأهله، إن علىٰ الإطلاق، وإن علىٰ التقييد.

وقد عرَّف القاضي عبد الجبار التقليد بأنه «قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتىٰ يجعله كالقلادة في عنقه»[(١)].

وقال ابن فورك عن حد التقليد: «وحد التقليد هو الاتباع بغير حجة ولا برهان»[(٢)]. فالمرجع فيه إلىٰ مجرد الدعوىٰ العارية عن البرهان والبيان[(٣)] إذ يلتزم المقلد قول من يقلده عن غير دليل عند المقلد علىٰ قوله[(٤)].

وعن رفض التقليد طريقًا لتحصيل المطلوب من العلوم، يقول الفارابي في نبذ التقليد والمقلدين، وكأن المقلِّدين قد أَلْغَوا عقولهم واختزلوها في عقول مقلَّديهم: «فإن الجماعة المقلدين لرأي واحد، المدعين لإمام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه، بمنزلة عقل واحد، والعقل الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد، لا سيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مرارًا، ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة، وإن حسن الظن بالشيء أو الإهمال في البحث، قد يغطي، ويعمي، ويخيل»[(٥)].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦١).

(٢) ابن فورك، «الحدود في الأصول»، (ص/ ١٦٠).

(٣) انظر: ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٦٢).

(٤) انظر: أبا الوليد الباجي، «الحدود في الأصول»، (ص/ ٦٤). وأبا بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٥٣). وممَّا هو جدير بالذكر ولا يصح إغفاله، أن متابعتنا للنبي ﷺ لا يعد تقليدًا ولا يدخل في معناه؛ إذ اتباعه ناشئ عن ظهور العلم المعجز عليه. [انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٣). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٤). والجويني، «التلخيص في أصول الفقه»، (٣/ ٤٢٥). والغزالي، «المنخول»، (ص/ ٥٨٢)].

(٥) الفارابي، «الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ٨١، ٨٢). ويشهد علىٰ عدم مصداقية هذا القول ما=

وعن تمحيص الأقوال وعدم الرضا بتقليدها، وتتبعها بمنظار الحجة والبرهان، ولو كانت هذه الأقوال أقوال أكابر العلماء، يقول ابن الهيثم: «وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس، فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه، وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها، وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا عمي عليهم من التقصير والخلل، ولو كان ذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك، فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان»[1].

ونصح العامري المتكلمين بالاستنكاف عن اتباع الأشياخ بحسن الظن[2].

وعن أهمية البحث والتدقيق، وذم المقلد يقول العامري بعبارة قاسية: «بالبحث تستخرج دقائق العلوم . . . ولا فرق بين إنسان يقلد وبهيمة تنقاد»[3].

وفي بيانه لفضيلة الإسلام بالنسبة إلىٰ المعارف، نوه العامري بنُشدان المسلمين النظر العقلي، وشدة الفحص والتنقيب والتدقيق، والاجتهاد والاستنباط، وفي المقابل يذم ويقدح في أديان المجوس لفقدها ما انمازت به معارف المسلمين «فإن أديانهم (يعني أديان المجوس) محمولة علىٰ التقليد المحض، وأبواب النظر محظور

= ناقض به الفارابي نفسه فيما ذكره قبل هذا النص نفسه من مغالاته في منزلة الحكيمين الإمامين المبرِّزَيْن المقدَّمَيْن المبدِعَيْن للفلسفة (أفلاطون وأرسطو) وأنَّهما منشئا أوائل الفلسفة وأصولها، ومتمما فروعها وأواخرها، وأعقب ذلك بأنَّ عليهما المعوَّل في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وأنَّ ما يصدر عنهما في كل فنٍ إنما هو الأصل المعتمد عليه. (ص/ ٨٠، ٨١).

(١) ابن الهيثم، «الشكوك علىٰ بطليموس»، (ص/ ٣، ٤)؛ ولهذا النص مصداقيته ومصداقية صاحبه بخلاف الفارابي، فهذه مقدمة منهجية لاذ بها ابن الهيثم، وقدمها مساغًا له في إثارة الشكوك في ثلاثة كتب للعالم المشهور في الرياضيات (بطليموس).

(٢) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ١١٨).

(٣) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ١٨٥). وهذا يشبه ما ذكره ابن الهيثم في التسوية بين البهيمة ومن لم يشدُ شيئًا من علوم الحكمة.

عليهم، وليس لهم أن يتجاوزوا المنصوص في الاستنباط»[1].

وأما عن موقف المتكلمين، فقد منعوا التقليد في العقائد، وأوجبوا النظر، قال أبو المظفر الإسفراييني (ت: ٤٧١هـ): «كل ما يجب معرفته في أصول الاعتقاد يجب علىٰ كل بالغ عاقل أن يعرفه في حق نفسه معرفة صحيحة صادرة عن دلالة عقلية، لا يجوز أن يقلد فيه، ولا أن يتكل فيه الأب علىٰ الابن، ولا الابن علىٰ الأب، ولا الزوجة علىٰ الزوج، بل يستوي فيه جميع العقلاء من الرجال والنساء»[2].

وحجة الإسفراييني أن الله ذم التقليد في الأصول، وحث علىٰ السؤال في الفروع[3]. ولذا انساغ تقليد العامي العالِمَ والرجوع إليه والعمل بقوله في الفروع دون الأصول[4].

وعقد أبو الحسين البصري (ت: ٤٣٦هـ) بابًا في أنه ليس للعامي أن يقلد في أصول الدين[5].

وقد انبرىٰ المتكلمون علىٰ اختلاف مذاهبهم لإبطال التقليد والرد علىٰ مزاعم المقلدين والمدافعين عنه. وكان مدار ردودهم في إفساد التقليد علىٰ انتفاء أولوية مذهب علىٰ مذهب أو مقلد علىٰ مقلد «فالدعاوىٰ مختلفة، وليس بعضها بأولىٰ من بعض في وجوب قبولها واتباع صاحبها، ولأن إمكان الصدق فيها كإمكان الكذب من حيث لا يترجح أحد الطرفين علىٰ الآخر»[6]. وعلىٰ أن كل مقلد يدعي الصواب

---

(١) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ١٨١).

(٢) أبو المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين»، (ص/ ١٨٠). ولعلَّ الأوجه أن يكون النص هكذا: «ولا أن يتكل فيه الابن علىٰ الأب ولا ...».

(٣) أبو المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٨٠).

(٤) راجع: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٣). و«المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٢٥، وص/ ٢٣١)، والجويني، «التلخيص في أصول الفقه»، (٣/ ٤٢٦). والغزالي، «المستصفي من علم الأصول»، (الاجتهاد)، (٤/ ١٤٠، ١٤٧). وأبا إسحاق الشيرازي، «معتقد أبي إسحاق الفيروزآبادي الشيرازي»، ضمن مقدمة تحقيق «شرح اللمع»، (١/ ٩٣).

(٥) أبو الحسين البصري، «المعتمد في أصول الفقه»، (٢/ ٩٤١). وهذا منضوٍ في كتابه تحت اسم «باب»، وإن لم يتجاوز نصف صفحة، لا كما هو الشأن في الكتب والمؤلفات المعاصرة.

(٦) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٦٢).

لنفسه، يتساءل القاضي عبد الجبار: «لم صار تقليد أحدهما أولىٰ من تقليد الآخر وتقليد الموحد، لم صار أولىٰ من تقليد الملحد؟ ومن يقول: إن الله يرىٰ، لم صار تقليده أولىٰ من تقليد من ينفي الرؤية؟»[1].

وانتفاء المزِيَّة والاختصاص لمذهب علىٰ آخر ولقول علىٰ ما عداه، يجرُّنا إلىٰ السؤال عن علة الترجيح لأحدهما: «لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولىٰ من تقليد من يقول بحدوثها، فيجب إما أن يعتقد حدوثها وقدمها، وذلك محال، أو يخرج عن كلا الاعتقادين، وهو محال أيضًا، وكذلك القول في سائر المذاهب»[2].

وإذا وجب التمييز بين حق المذاهب وباطلها، إذ بعضها حق وبعضها باطل، فإذا ترجح لدىٰ مقلد مذهب معين أو دين ما «سئل عن اختياره ذلك وترجحه علىٰ غيره من الأديان، فإن لم يقم الدليل بطل اختياره، وإن أقام الدليل بطل التقليد، وصار المرجع هو الدليل»[3]. «ثم يقال لهم: بم عرفتم بطلان النظر وصحة التقليد؟ فإن قالوا: بالنظر، ناقضوا، وإن قالوا: بالتقليد، بقي السؤال، وتسلسل الكلام»[4].

ويقال لمن قلد من أجل التقليد ليس معه حجة: «هلا أبطلت التقليد تقليدًا لمن أبطله؟ فبأي شيء أجاب بطل التقليد»[5]. «ومما يدل علىٰ فساد التقليد أن المقلد كما يجوز أن يصيب، فقد يجوز أن يخطئ، وليس في حليته ولا في أحواله ما يقتضي كونه

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، (ص/ ١٩٩). وانظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٧٠ أ).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٢٣). وانظر: ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٦٣).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٣). وانظر أيضًا: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٢٤). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٣). والغزالي، «المستصفىٰ»، (الاجتهاد)، (٤/ ١٤٠)، والجويني، «التلخيص في أصول الفقه»، (٣/ ٤٣٠).

(٤) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في تصحيح الأصول»، (ص/ ٤٤). وانظر أيضًا: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٢٤). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٣). والجويني، «التلخيص في أصول الفقه»، (٣/ ٤٣٠). والغزالي، «المستصفىٰ»، (الاجتهاد)، (٤/ ١٤٠). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٣).

(٥) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٣).

مصيبًا، فيجب كما لا يحل للإنسان أن يعتقد الشيء تبخيتًا لأنه لا يأمن من كونه خطأ، فكذلك القول في التقليد»[1]. لأن «المقلِّد لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدم عليه من الاعتقاد، وأن يكون جهلًا قبيحًا، والإقدام علىٰ ما لا يُؤمَن كونه جهلًا قبيحًا بمنزلة الإقدام عليه مع القطع علىٰ ذلك»[2]. فيتعين الاعتماد علىٰ البصيرة والنظر وتحكيم الدليل في معرفة الحق دون الاتكال علىٰ تقليد الرجال، فهذا سبيل النجاة، وإلا «فمن عوَّل علىٰ التقليد هلك هلاكًا مطلقًا»[3].

والقول بالتقليد يؤدي إلىٰ جحد الضرورة[4].

وليس في التقليد إلا كثرة العدد والدعاوىٰ[5].

وأما من استند في دعواه صحة التقليد بتقليده مذهب الأكثرين فيقال لهم: «بم أنكرتم علىٰ من يقول: الحق دقيق غامض لا يدركه إلا الأقلون، ويعجِز عنه الأكثرون، لأنه يحتاج إلىٰ شروط كثيرة، من الممارسة والتفرغ للنظر، ونفاذ القريحة، والخلو عن الشواغل؟

ويدل عليه أنه ﷺ كان محقًّا في ابتداء أمره، وهو في شرذمة يسيرة علىٰ خلاف الأكثرين، وقد قال -تعالىٰ-: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]» . . . ثم يلزمكم أن تتوقفوا حتىٰ تدوروا في جميع العالم، وتعدوا جميع المخالفين، فإن ساووهم توقفوا، وإن غلبوا رجحوا.

كيف، وهو علىٰ خلاف نص القرآن، قال الله -تعالىٰ-: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٣٧]، ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٠]»[6].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٢٤). وانظر: الغزالي، «المستصفىٰ»، (الاجتهاد)، (٤/ ١٤٠، ١٤١). وقارن بأبي اليسر البزدوي، كتاب فيه معرفة الحجج الشرعية، (ص/ ١٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٣). وانظر: أبا الحسين البصري، «المعتمد في أصول الفقه»، (٢/ ٩٤١).

(٣) الغزالي، «معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٩٧).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٢٣).

(٥) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٦٦). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٣).

(٦) الغزالي، «المستصفىٰ»، (الاجتهاد)، (٤/ ١٤١، ١٤٢). وقارن بالجويني، «التلخيص في أصول =

وأما من سوغ صحة التقليد بحجة تقليده للزهاد وأهل الستر والصلاح، فيرد عليهم القاضي عبد الجبار بأن الزهد والتقشف ليس من أمارات الحق، فكثير من رهبان النصارىٰ علىٰ الباطل مع ما بلوغهم الغاية في الزهد، كما أن لكل طائفة زهادًا وعبادًا، فزهادُ أيِّ طائفةٍ يقلِّد، وليس ثمة مزية ولا اختصاص[1].

ولو كان التقليد جائزًا والتسليم للمذاهب دون الدليل حقًّا لاكتفىٰ الله ﷻ في كتابه بذكر المذاهب الفاسدة والخبر عنها، بيد أن هذا لم يكن؛ إذ قد نبه الله علىٰ طريق الظن فيها وحجة بطلانها.

ولو كان التقليد حقًّا لاقتصر الرسل في البيان عن العقائد وما أرسلوا به علىٰ مجرد الدعوىٰ دون إقامة البراهين، وهذا أيضًا ما لم يكن إذ تصديق الرسل ليس لمكان دعواهم، وإنما لِمَا أقاموه من البينات الواضحات والدلائل والبراهين[2].

«ولو جاز تقليده في دعواه من غير برهان، لم يكن لنا دلالة علىٰ كذب الكاذب في دعوىٰ النبوة إذا لم يكن معه برهان صحتها. وهذا باطل فما يؤدي إليه مثله»[3]. ثم إن الاعتقاد عن تقليد لا يكون علمًا، فكيف يكون عالمًا بالله وصفاته مَن اعتقد ذلك عن تقليد؟[4]

= الفقه»، (٣/ ٤٣٢). وبالقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٢٣). و«المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٠٠). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦١، ٦٢). وقارن في هذا الموضع الأخير بالغزالي في الموضع المذكور الرد علىٰ احتجاج القائل بصحة التقليد بحديث: «عليكم بالسواد الأعظم»؛ إذ لم يَعُدّ الغزالي هذا- علىٰ فرض صحة الحديث- تقليدًا؛ لأنه قبول قول بحجة لما علم بقول الرسول وجوب اتباعه، وفسر القاضي هذا بأن المراد منه وجوب متابعة ما أجمعت عليه الأمة في الأحكام الشرعية وعدم مخالفتها.

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦١). و«المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٢٣). و«المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٠٠). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٧٠ أ).

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٢٥، ١٢٦).

(٣) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٧٦).

(٤) راجع: أبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٠٢، ٢٠٣).

★ تاسعًا- آراء المتكلمين في إيمان المقلد:

تأدىٰ بالمتكلمين حديثُهم عن نبذ التقليد وذم المقلدين والرد علىٰ القائلين به - إلىٰ التساؤل عن إيمان المقلد، وسأقتصر في هذه المسألة علىٰ نبذة يسيرة، إذ المقصد ههنا بيان مدىٰ اعتدادهم بالنظر ورفض ما سواه، ولا ريب أن طرحَهم المسألة ومناقشتها كاف -في حد ذاته- فيما قصدنا إليه.

وقد اختلفت آراء المتكلمين حول إيمان المقلد، فمنهم من صحح إيمانه مع القول بتعصيته لتركه النظر والاستدلال، ومنهم من صحح إيمانه مع تبرئته من الإثم ما دام إيمانه عن اعتقاد جازم، ومنهم من صحح إيمانه إذا بَنَىٰ اعتقاده علىٰ دليل قول الرسول وتأمُّل المعجزات مشاهدة أو تواترًا، ومنهم من لم يصحح إيمانه فاشترط انبناء الاعتقاد علىٰ الدليل الجُمْلي وإن لم يحسن الدلالة عنه بالعبارة، ومنهم من لم يصححه وطالب المقلد بالدليل العقلي التفصيلي علىٰ كل مسألة وإلا كفر.

علىٰ أن إيمان المقلد إذا لم يكن عن اعتقاد جازم يأمَن معه صاحبه عدم ورود شبهة يفسده فالاتفاق علىٰ بطلان هذا الاعتقاد وتكفير صاحبه[1].

وتفصيل هذه الآراء علىٰ النحو الآتي:

عامة الأشاعرة والماتريدية علىٰ تصحيح إيمان المقلد مع القول بتعصيته لتركه النظر والاستدلال.

قال أبو المعين النسفي الماتريدي عازيًا المذهب -محكيًّا عنهم- إلىٰ جماعة من العلماء كأبي حنيفة والثوري ومالك والشافعي وأحمد والأوزاعي، وإلىٰ أصحابه من الماتريدية: «المقلد الذي لا دليل معه مؤمن وحكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله -تعالىٰ- باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان عاصيًا بترك النظر والاستدلال، وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة من جواز مغفرته أو تعذيبه بقدر ذنبه، وعاقبة أمره الجنة لا محالة»[2].

وهذا القول مع تطابق في كثير من الألفاظ كان قد نص عليه عبد القاهر البغدادي

---

(١) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٥٤). والغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٢١).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٨). والسنوسي، «شرح العقيدة الكبرىٰ»، (ص/ ١٢).

ينسبه إلىٰ بعض الأشاعرة بعبارة «فمنهم». قال: وبه نقول[١]. وقال في مسألة من يقطع بإيمانه: «وقلنا في عوام المسلمين وكل من لم نعرف منه بدعة: إنه علىٰ ظاهر الإيمان، وحكمه حكم المؤمنين، والله أعلم بعاقبة أمره»[٢].

والغزالي من الأشاعرة يصحح إيمان المقلد ما دام عن اعتقاد جازم، وليس عليه إثم وإن كان مرتبته أدنىٰ ودرجته أقل من درجة الناظر والعارف: «نعم لا ينكر أن للعارف درجة علىٰ المقلد، ولكن المقلد في الحق مؤمن، كما أن العارف مؤمن»[٣].

فمن اعتقد وجود الصانع وصدق الرسول تقليدًا أو سماعًا من الآباء ومصممًا علىٰ هذا الاعتقاد العقد قاطعًا به ناطقًا بالشهادتين، كل هذا من غير بحث ولا استدلال فهو المسلم حقًّا، وهذا الاعتقاد يكفيه، وليس عليه طلب طرق البراهين[٤].

والمكتفي بمجرد اعتقاد الحق وإن كان من غير دليل مصيب في اعتقاده عند الآمدي في الأبكار[٥].

وهو قول الرازي في التفسير الكبير، قال في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ [النصر: ٢]: «قال جمهور الفقهاء وكثير من المتكلمين: إن إيمان المقلد صحيح، واحتجوا بهذه الآية، قالوا: إنه -تعالىٰ- حكم بصحة إيمان أولئك الأفواج، وجعله من أعظم المنن علىٰ محمد ﷺ ولو لم يكن إيمانهم صحيحًا لما ذكره في هذا المعرض، ثم إنَّا نعلم قطعًا أنهم ما كانوا عالمين حدوث الأجساد بالدليل، ولا إثبات كونه -تعالىٰ- منزَّهًا عن الجسمية والمكان والحيز . . . والعلم بأن أولئك الأعراب ما كانوا عالمين بهذه الدقائق ضروري، فعَلِمْنا أن إيمان المقلد صحيح»[٦].

---

(١) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٥٤).

(٢) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٦٥).

(٣) الغزالي، «إلجام العوام عن علم الكلام»، (ص/ ٧٢).

(٤) انظر: الغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٢٠). وله أيضًا: «إحياء علوم الدين»، (١/ ١٥). و«معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٥٢).

(٥) انظر: الآمدي، «أبكار الأفكار»، (٥/ ١١٠، ١١١).

(٦) فخر الدين الرازي، «مفاتيح الغيب = التفسير الكبير»، (٣٢/ ٣٤٠).

وعلىٰ هذا المذهب أبو المعين النسفي الماتريدي مستندًا إلىٰ أن الإيمان هو التصديق، وتحصيله تصديق النبي ﷺ بما جاء به من عند الله وانتفاء التكذيب والتردد: «فمن كان مصدقًا كان مؤمنًا، سواء أُوجِدَ منه التصديق عن الدليل أو عن غير الدليل . . . فعلىٰ هذا كان المقلد مؤمنًا لحصول الإيمان منه برُكْنِه وحقيقته»[1].

وعلىٰ هذا المذهب من الماتريدية أيضًا أبو الليث السمرقندي (ت: ٣٧٣هـ) فالإيمان بالتقليد صحيح عنده: «إلا أن درجة الاستدلال أعلىٰ من درجة التقليد ألف مرة، فكل من كان في الاستدلال أكثر، كان إيمانه أنور»[2].

والمقلد الذي اعتقد جميع أركان الإسلام وأقر بها من غير دليل مؤمن حقيقة عند أبي اليسر البزدوي الماتريدي (ت: ٤٩٣هـ)، بل سوىٰ بين طريقي الاستدلال والتقليد من حيث يوصلان إلىٰ المقصد: «فالسالك في طريقة الهدىٰ عن تقليد سالك فيها كالسالك عن دليل، وواصل إلىٰ المقصود كالسالك عن دليل، وهذا كمن سلك طريق مكة عن تقليد يصل إلىٰ مكة كمن سلك عن دليل»[3].

وأما من اشترط انبناء الاعتقاد علىٰ الدليل، فقد تسامح منهم جماعة قائلين بأن من بنىٰ اعتقاده علىٰ قول الرسول بعد معرفته بظهور المعجزات علىٰ يديه، وقبل منه القول في حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته - كان ذلك الاعتقاد منه صحيحًا، ودليله كافيًا، ولا يشترط في اعتقاده الاستدلال العقلي علىٰ كل مسألة. وقد نسب النسفي الماتريدي هذا المذهب إلىٰ أبي الحسن الرُّسْتُغْفَني (ت: ٣٥٠هـ) صاحب الماتريدي، وتبسَّط أبو منصور بن أيوب من جملة متكلمي أهل الحديث، مفرعًا علىٰ هذا المذهب، فقال بكفاية الاعتقاد إن بني علىٰ نص أو سنة، إذ هما دليل، وهذا المذهب -بحسب أبي المعين النسفي أيضًا- ظاهر ما أشار إليه الماتريدي في أحد تأويلي قوله

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٥). وانظر: (٢/ ٨٠٨، ٨١٣). وانظر له أيضًا: «التمهيد في أصول الدين»، (ص/ ١٤٦).

(٢) أبو الليث السمرقندي، «شرح الفقه الأكبر المنسوب إلىٰ الإمام أبي حنيفة»، (ص/ ١٥، ١٦). والصحيح أنَّ الشرح لأبي الليث السمرقندي كما نبه علىٰ ذلك محمد زاهد الكوثري. [انظر: «مقدمة نشره لرسالة العالم والمتعلم لأبي حنيفة»، مكتبة الخانجي، القاهرة، (١٣٦٨هـ)، (ص/ ٤)].

(٣) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٥٥).

-تعالىٰ-: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن﴾[1].

ويدل عليه ما حُكي عن الماتريدي قوله: «أجمع أصحابنا علىٰ أن العوام مؤمنون عارفون بربهم، وأنهم حشو الجنة، كما جاءت به الأخبار وانعقد عليه الإجماع»[2].

وقد استجاد أبو المعين النسفي هذا المذهب[3]، وراح يقرره تقريرًا شائقًا، ويدافع عنه وينوه به بأدلة متلاحقة، وترتيب منطقي رائع، وأسلوب يروق القارئ، مبتدئًا بأنه «لا فرق بين حصول الإيمان بعد التأمل والتفكر في أجرام العالم ومعرفة حدثها ومحدثها، وواحدانية محدثها، ومعرفة صفاته وصحة الرسالة، وبين حصوله بالتأمل في أعلام الرسل ومعجزاتهم - في تحمل المشقة وإتعاب النفس وإداب الفكر، فينال ثواب الإيمان الحاصل عقيب التأمل في أعلام الرسل، وإن لم يتأمل في أجرام العالم وأجزائه»[4].

وعن كون كلام الرسول -الذي عرف المعتقد له قيام المعجزات علىٰ يديه، ومن ثم صدقه فيما يجب اعتقاده من حدوث العالم ووحدانية الصانع- دليلًا يصح أن يبني عليه المعتقد اعتقاده، يعلل ذلك بأن «خبر من تأيد بالمعجزة من أسباب العلم، فكان الاعتقاد مبنيًّا علىٰ الدليل الموجب للعلم»[5].

واستدل بأن دلالة الله لمعتقد الحق عن كلام الرسول إلىٰ سبيل الوصول إنما هو مرحمة في الله وتفضل منه -جل وعلا-. وتلخيصه أن ما ورد به الرسل من الشرائع قسمان: أولهما ما يمكن للعقول الوقوف عليه والوصول إليه بالتأمل والتفكر، كمعرفة حدوث العالم ووحدانيته، واتصاف الله بالكمال وتنزهه عن النقصان وما أشبه،

---

(١) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٧، ٢٨). وراجع: الماتريدي، «تفسير الماتريدي»، (تفسير آية: ١٥٨ من سورة الأنعام)، (٤/ ٣٢٩ - ٣٣١).

(٢) أورد ذلك النص عبد السلام بن إبراهيم المالكي، في شرحه لـ «جوهرة التوحيد»، بهامش حاشية الأمير علىٰ هذا الشرح المذكور، (ص/ ٣٨).

(٣) استجادته لهذا المذهب لا يناقض قوله بالمذهب السابق عليه؛ إذ السابق مقبول عنده ويقول به، وإن كان الثاني عنده أجود، كمن فرق بين درجة التقليد والاستدلال.

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٦، ٢٧).

(٥) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣٢).

والثاني ما لا يمكن للعقل الوقوف عليه ككيفيات العبادات وتقدير الحدود والكفارات وما أشبه.

ثم إن أصناف الناس قسمان، قسم موصوف برجاحة العقول وجودة الخواطر وحدة الذكاء وتوقد الأذهان، وتوقد الأذهان، وهذا القسم قسمان: أحدهما المتفرغون منهم للبحث والتأمل في الحقائق طلبًا لودائع العقول وخزائن الأذهان، والثاني المشتغل بأسباب المعاش وأنواع التجارات عن التأمل والتنقيد.

والقسم الثاني من أصناف الناس، الموصفون بغلظ الأفهام وبلادة الخواطر.

ونعود فنقول: ما ورد به الرسل من الشرائع مما ليس في إمكان العقول الوقوف عليه والوصول إليه، ترحم الله علىٰ الناس كافة بإثبات طريق الوصول إليه، وهو طريق السمع، والانصياع لنور الوحيين قرآنًا وسنة.

وأما ما في العقول إمكان الوصول إليه فمرحمة الله وتفضله علىٰ الموصوفين برجاحة العقل وحدة الذكاء المتفرغين للبحث واستخراج دفائن العلوم بتسهيل سبيل الوصول والتنبيه لكيفية الاستدلال، ومرحمته علىٰ الفريقين الآخرين (المشتغلين بأسباب المعاش، والموصوفين بغلظ الأفهام وبلادة الخواطر) بإثبات طريق الوصول وهو قول الرسول الموثوق به لما يظهر علىٰ يديه من المعجزات، إما بالمشاهدة لمن رأىٰ الرسول، وإما بالتواتر الذي يضاهي المشاهدة لمن لم يره، ثم يتبع ذلك تصديقه فيما يجب الاعتقاد به مما في العقل إمكان الوقوف عليه من إثبات الصانع بحدوث المحدثات وإثبات الوحدانية وصفات الكمال وما أشبه. فمن لم يرض بهذا وأصر علىٰ اشتراط الاستدلال العقلي فقد عارض الله في حكمته وضاده فيما ترحم به علىٰ عباده[1].

واستدل النسفي علىٰ هذه المقدمة الطويلة بصنيع الرسول، إذ كان يحكم بإيمان من عاين المعجزة وسمع القرآن المعجز، فآمن ونبذ عبادة الأوثان والأصنام، وآمن بالبعث والنشور، كان النبي ﷺ يحكم بإيمانه دون مطالبته بالأدلة العقلية أو الاشتغال

(١) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣٢ - ٣٤).

بتعليمه إياها. وكذا صنيع خلفائه ﷺ، فأبو بكر رضي الله عنه قبل إيمان من آمن من أهل الردة دون تعليمهم الدلائل العقلية[1].

وكذلك عمر رضي الله عنه قبل إيمان أصحاب البلاد المفتوحة مع خلوهم عن استدلال عقلي، إذ كان كثير منهم تستحوذ عليه الفلاحة وعمارة الأراضي. ولو لم يكن إيمانهم هذا المتأتي عن تصديق النبي الذي بلغهم ظهور المعجزات علىٰ يديه بطريق التواتر، لو لم يكن إيمانًا صحيحًا لما قبله منهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولما حكم بإسلامهم، ولأَجْرَىٰ عليهم أحكام غير المسلمين في البلاد المفتوحة، أو لنصَّب متكلمًا حذقًا بالمسائل العقلية ليتعلموا منه الدلائل العقلية فيحكم لهم بالإيمان. وهذا كله ما لم يكن. فدل أن المطالبة بالدليل العقلي في الاعتقاد خلاف صنيع الرسول وخلفائه وصحابته الكرام، وما كان هذا سبيله فهو باطل. وتحقيقه أن هذا الصنيع من النبي وأصحابه -علىٰ رأي الخصم القائل بالدلائل العقلية- سفه، إذ حكم لهم بالإيمان دون ظهور الأدلة العقلية منهم، ويعد مخطئًا في حكمه مقصِّرًا في أداء التبليغ، إذ لم يبلغ ما وجب عليه تبليغه، ومن ثم فهو كاذب في دعواه أدائه التبليغ، وعليه فهو آثم مرتكب كبيرة الامتناع عن التبليغ علىٰ الوجه الذي أمر به، فيستحق بذلك الخلود في النار علىٰ ما هو مذهب المعتزلة، وهم ضمن الخصوم في هذه المسألة، وكل هذا مما لا يخفىٰ فساده، فما أدىٰ إليه فاسد[2].

ولا يخفىٰ أن كثيرًا مما دافع به النسفي عن هذا المذهب يصح إيراده في الدفاع عن المذهب السابق.

وأما المذهبان الأخيران فهما علىٰ عدم صحة إيمان المقلد، ويشترطان انبناء اعتقاده علىٰ الدليل العقلي.

---

(١) ربما يثير هذا القول إشكالًا، مؤداه أن المرتد إن كانت ردته عن ورود شبهة وتطرق شك، وهذا لا يندفع إلا بالاستدلالات العقلية، فوجب في حقه النظر وطلب الدليل العقلي، فكيف حكم بإسلامه وقبول إيمانه دون دفع شبهه وشكوكه التي اعترت إيمانه فارتد بسببها؟

(٢) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣٤ - ٣٦).

والمذهب الأول منهما يشترط الدليل الإجمالي[1] علىٰ مسائل الأصول وإلا عُدَّ المعتقد كافرًا.

وقد نسب السَّنوسي مذهب عدم كفاية التقليد في الأصول إلىٰ إمام الأشاعرة وبعض أئمتهم، فذَكر منهم الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني (ت: ٤١٨هـ) والقاضي أبا بكر الباقلاني والجويني[2].

أما أبو إسحاق الإسفراييني فحكىٰ السبكي منعه التقليد في القواطع[3]، وأما عن موقف الجويني فقد حكىٰ اتفاق المحققين قاطبة علىٰ أن المقلد مأمور بالنظر والاستدلال[4].

ومن ثم لم يعتد باعتقاد المقلد، إذ ليس اعتقاده مقطوعًا به عند نفسه، فالمقلد: «لا يمكنه مع الاعتراف بتلقي الاعتقاد من التقليد أن يدعي القطع، ولو ادعاه كذبناه. وعلمنا قطعًا أن التعصب وجبلة البشرية يحملانه علىٰ إبداء القطع، ولو ترك وساوسه ولم يركب رأسه لرأىٰ أنه منهمك في الريب والشك غير قاطع بمعتقده»[5]. وفي نقضه علىٰ أوائل المعتزلة حدهم للعلم بأنه اعتقاد الشيء علىٰ ما هو به، قال: «لو كان حد العلم اعتقاد الشيء علىٰ ما هو به، لكان المعتقد ثبوت الصانع عن تقليد عالمًا به»[6].

---

(١) الدليل الإجمالي هو الذي يعجز صاحبه عن تقريره وحل الشبه التي تعترض الدليل ودفع ما يرد عليه من إشكالات، وأمَّا الدليل التفصيلي فبخلافه؛ إذ يقدر صاحبه علىٰ تقريره والتعبير عنه، وحل ما يتوجه عليه من الشبه. [انظر: السنوسي، «شرح العقيدة الكبرىٰ»، (ص/ ١٣). وأ. د. مصطفىٰ عبد الجواد عمران، «تحفة المريد في النظر والتقليد»، (ص/ ٥٤، ٥٥).

(٢) انظر: السنوسي، «شرح العقيدة الكبرىٰ»، (ص/ ١٢).

(٣) انظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، «جمع الجوامع في أصول الفقه»، علق عليه ووضع حواشيه عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط. ٢)، (١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٣م)، (ص/ ١٢١). ولعل هذا ما عناه أبو القاسم الأنصاري من أن أبا إسحاق الإسفراييني «ذهب إلىٰ القول بوجوب النظر في قواعد الدين وما يجب اعتقاده». [«الغنية في الكلام»، (١/ ٢٤٥)].

(٤) الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ١٥).

(٥) الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٩٧).

(٦) الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة د. م. فرانك، «ص/ ٧٩). وانظر له أيضًا: «الإرشاد»، (ص/ ١٣). و«البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١١٦).

إذن فاعتقاد المقلد عنده ليس علمًا، ولا بد في الإيمان من ثبوت العلم في المعتقد، فما لم يثبت لم يكن إيمانًا، وتحقيقه ما أوضحه في كتاب «الإرشاد» أن حقيقة الإيمان التصديق بالله -تعالىٰ-: «ثم التصديق علىٰ التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم»[1]. والعلم عنده لا بد أن يحصل عن معرفة[2]، والمعرفة هنا لا تتم إلا بالدليل، فما لم يكن علمًا لم يكن إيمان، والمعتقد عن تقليد لا علم معه فلا إيمان.

وقد حكىٰ تلميذه المباشر أبو القاسم الأنصاري عنه أن الاعتقاد الذي يكتفىٰ به من العوام هو الاعتقاد الصحيح السديد الصافي عن الشك والارتياب، وهو الإيمان والتصديق «ولا يتأتَّىٰ ولا يستقر ولا يتميز عن اعتقاد المخمن إلا إذا كان صادرًا عن مبادئ النظر، وهو أن يستند إلىٰ الدليل علىٰ الجملة»[3].

وفي أوضح مما ذكرنا، فإنه قد جزم بكفر المكلف الذي مات بعد مضي وقت بعد التكليف يسعه فيه النظر مع ارتفاع الموانع ولم ينظر وإن أمضىٰ وقتًا من أول حال تكليفه فقصَّر ولم ينظر فيه ثم مات قبل مضي الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل، فقد رجَّح الباقلاني تكفيره لموته غير عالم لتقصيره فيما كلف[4].

ومذهب عدم كفاية التقليد في الاعتقاد قول أبي إسحاق الشيرازي الأشعري، لأن «طريق إدراك هذه الأحكام العقل، والعقلاء كلهم مشتركون في العقل، فوجب ألا يجوز لبعضهم تقليد البعض، لأن معه من الأدلة مثل الذي مع صاحبه في إدراك ذلك . . . ويدل عليه (يعني خطأ تجويز التقليد في العقليات) أنه فرض علىٰ كل أحد

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٩٧).

(٢) ارتضىٰ الجويني في «الشامل» و«الإرشاد» تحديد الباقلاني للعلم بأنَّه معرفة المعلوم علىٰ ما هو به. وإن لم يسدد هذا الحد في «البرهان». [انظر: «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٩١). و«الإرشاد»، (ص/ ١٢). و«البرهان»، (١/ ١١٩)].

(٣) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٤٦).

(٤) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة د. النشار وآخرَيْن، (ص/ ١٢٢). وراجع السنوسي، «شرح العقيدة الكبرىٰ»، (ص/ ١٣).

أن يعلم هذه الأصول ويقطع بها، والقطع لا يحصل بقول المعلل، فوجب ألا يجوز فيه التعليل»[1].

وأما عن مُنْتَسَبهم وإمامهم أبي الحسن الأشعري فيحتاج إلىٰ وقفة متأنية بعض الشيء لاستجلاء موقفه من هذه المسألة. ونبدأ من حيث قوله بوجوب النظر والاستدلال كما ذكرنا آنفًا، وأن النظر والاستدلال المؤديين إلىٰ معرفة الله -تعالىٰ- أول واجب علىٰ المكلف، لأن معرفة الله -تعالىٰ- مكتسبة لا تقع إلا عن نظر وليس بضرورة[2].

وجدير بالذكر أن هذا الوجوب من باب فرض العين وليس فرض الكفاية، إذ كان يقول كما أورده عنه ابن فورك: «إن النظر في الأصل من فروض الأعيان، والنظر في الفروع من فروض الكفايات»[3]. وكان يرىٰ أن وجوب النظر علىٰ البالغ العاقل يتوجه إليه في أول حال بلوغه، من غير أن يكون له فيه مهلة أو تراخ، أو يعذر في تركه، إذا كان لم يمتنع عليه النظر ولم يتعذر وهو مريد مختار[4].

وعنده أن فائدة النظر للمكلف «أن ينظر في مصنوعات الله -تعالىٰ- الذي له العبادة والتقرب، فيعبده علىٰ بصيرة ونور، لأنه ﷺ إنما يعرف بالبرهان، ولا يستمر ذلك البرهان إلا بعد المعرفة بحدوث العالم، وأن كل ما سوىٰ ذاته فهو خلقه، وأوجده بعد عدم»[5].

---

(١) أبو إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (٢/ ١٠٠٨). وانظر له أيضًا: معتقد أبي إسحاق الشيرازي، ضمن كتاب «شرح اللمع»، (١/ ٩٣). وله أيضًا: «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١١٢). و«التبصرة في أصول الفقه»، (ص/ ٤٠١).

(٢) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٢، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٨٥).

(٣) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٩٢، ٢٩٣). وانظر: (ص/ ١٩٠). مع مراعاة أنَّ الواجب والفرض عنده في المعنىٰ سواء. انظر: (ص/ ١٩٩).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٣). وقد أوضح أن ما يجب علىٰ العاقل فعله في أول حال بلوغه أن يتوقف عن اعتقاد مذهب ما ولا يميل إلىٰ قول تقليدًا، وإنما يتوقف وقوف المتبحث المستبصر المسترشد، ويسبر جميع الآراء ويفحص كل المذاهب، ويمتحن الاعتقادات حتىٰ يصل إلىٰ الحق بما يقع له من العلم عن النظر. [انظر: (ص/ ٢٥٠)].

(٥) الأشعري، «مقدمة سيدي أبي الحسن الأشعري في علم التوحيد»، نقلًا عن د. فوقية حسين محمود، مقدمة تحقيق «الإبانة»، (١/ ٨١، ٨٢).

بيد أن هذا البرهان المطلوب في تحصيل معرفة الباري ﷻ، ولا يكون مؤمنًا ما لم يكن معتقده عن هذا البرهان - هو الدليل العقلي الإجمالي في كل مسألة من مسائل الأصول «غير أن الشرط أن يعرف ذلك بقلبه، ولا يشترط أن يَعْبُرَ ذلك بلسانه[1]. وأن يكون (أي ولا يشترط أن يكون) بصيرًا بمجادلة الخصوم، قادرًا علىٰ دفع ما يورد عليه من الإشكال، وإبطال ما توجه عليه من الشبه»[2].

وهذا هو معتقد الحق الذي يستحق أن يكون مؤمنا؛ إذ المعتقد «لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة ببعض أدلته، سواء أحسن العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها»[3].

قال ابن فورك ناقلًا عن الأشعري: «وكان يقول: ليس الغرض في هذا الباب (يعني باب وجوب النظر والاستدلال) ترتيب العبارات وتحديد الرسوم.. بل الغرض أن تسلم جملة هذه الطريقة (يعني طريقة النظر عن طريق التوقف عن أن يسبق إليه اعتقاد أو أن يميل إلىٰ قول، ثم يسبر ويفحص، ويمتحن المذاهب ليصل إلىٰ الحق عن طريق النظر) فإنما هي المرشدة إلىٰ الحق، فإذا خطر ذلك بالبال فعجز العبارة لا يؤثر ولا يبخسه حظا من المعرفة إذا توفرت عليه دواعي النظر، وسلمت له أسبابه، وتمت له أحكامه.

ولذلك كان لا يحكم علىٰ من عدل عن هذه العبارات، ولم يحسن استعمالها بأنهم غير عالمين بالله -تعالىٰ- ولا مؤمنين به، وقد بينا من مذهبه خاصة أنه كان يقول في

---

(١) في الأصل «يعبّر» وهو خطأ، ولا يدل علىٰ مراد المؤلف، وإلا لقال يُعَبِّر عن ذلك بلسانه. وإنما قصد: «يَعْبُر ذلك بلسانه». قال الأصمعي: عَبَرْت الكتاب أعْبُرُه عَبْرا، إذا تدبرته في نفسك، ولم ترفع به صوتك. والعابر هو الذي ينظر في الكتاب فيعبره أي يعتبر بعضه ببعض حتىٰ يقع فهمه عليه، ولذلك قيل: عَبَر الرؤيا، واعتبر فلان كذا. [انظر: الجوهري، «الصحاح»، (٢/ ٧٣٣). وابن منظور، «لسان العرب»، (٤/ ٢٧٨٢)، وهذا بلا ريب مراد المؤلف. ولعل ما عناه الأشعري بذلك الكلام النفسي الذي ذكره الجويني في معنىٰ التصديق الذي هو حقيقة الإيمان.

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٨، ٢٩).

(٣) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٥٥).

الإيمان بالله -تعالىٰ- إنه هو التصديق بالقلب، وليس للعبارة في ذلك مدخل إلا علىٰ طريق الدلالة بها عليه»[1].

وأما إذا اعتقد المعتقد الحق تقليدًا فلا يستحق اسم المؤمن وإن لم يكن مشركًا ولا كافرًا «لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدان لا يجتمعان»[2]. وعليه يجوز المغفرة له في الآخرة، قياسًا علىٰ أصله في مرتكب الكبيرة والفاسق[3].

وألزم النسفي الأشعريَّ - بناء علىٰ هذا القولِ القولَ بالمنزلة بين المنزلتين[4] وبرأيي أنه إلزام يتجه، إذ ما قاله الأشعري في المقلد عين قول المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين[5] ويُرد عليه كما رد به هو نفسه علىٰ المعتزلة بقوله: «لو كان الفاسق (وهو في مسألتنا معتقد الحق عن تقليد) لا مؤمنًا ولا كافرًا لم يكن منه كفر ولا إيمان،

---

(١) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٥١).

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٥٥).

(٣) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٥٥).

(٤) راجع: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٠). وأخطأ النسفي الأشعري حيث أدخل من ليس بمؤمن الجنة، والثواب لا يعرف إلا بوعد الله، والله ما وعد الجنة إلا للمؤمنين. وكيف لم يقبل الأشعري من المقلد الإيمان وقد صدق المقلد بالله -تعالىٰ- وبرسوله، والإيمان عند الأشعري هو التصديق. [انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٠)]، وقد حاول سعد الدين التفتازاني الدفاع عن الأشعري بأنَّ مراده أنَّ المقلد لا يكون مؤمنًا علىٰ الكمال، كما في ترك الأعمال، ملتمسًا صحة ذلك بأنَّ الأشعري لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة. [راجع: سعد الدين التفتازاني، «شرح المقاصد»، (٥/ ٢٢١)]، وهذا وإن كان رأيًا جيدًا ومحاولة مخلصة لتبرئة الشيخ الجليل عن غفلته في هذه المسألة؛ إلَّا أنَّه لا يدفع إلزام النسفي الأشعري التناقض، ثم ليس في كلام الأشعري تصريح بلفظ الكمال، كما أنَّ الأشعري ليس من القائلين بزيادة الإيمان ونقصانه بناء علىٰ الأعمال، وإن كان يقول به في التصديق نفسه، كما أورده عنه ابن فورك في «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٥٣).

(٥) وهذا يؤكد، ويعد تصديقًا لما نقله الباجي عن أبي جعفر السمناني: «أنَّ هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب». [ابن حجر العسقلاني، «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، (١/ ٧١)، (١٣/ ٣٤٩)]. أي بقيت في مذهب الأشعري من المسائل الاعتزالية بعد انخلاعه عن ربقة الاعتزال. وقد وجدت عند ابن فورك في «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، ما بدا لي أنه يدل عند التأمل علىٰ اقتراب الأشعري من القول بالمنزلة بين المنزلتين في بعض فروعها؛ فإنَّه -كما نقل ابن فورك- «كان لا يسمي المنافق مؤمنًا علىٰ الحقيقة، بل كان يقول: إنَّه كافر لاعتقاده، وغير مؤمن لإقراره». (ص/ ١٥٠).

ولكان لا موحدًا ولا ملحدًا، ولا وليًا ولا عدوًا، فلما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمنًا ولا كافرًا كما قالت المعتزلة»[1]. والاستحالة في حق ما قاله متوجهة لا محالة.

وقد شنع علىٰ الأشعري أقوام بأنه يلزمه علىٰ مذهبه هذا تكفير العوام، وهم غالب المؤمنين، لما أنه لا يصحح إيمان المقلد، وقال القشيري (ت: ٤٦٥هـ): مكذوب عليه[2].

ومن الإنصاف للحقيقة والانتصاف للأشعري أن نقول: أما إنه لا يصحح إيمان المقلد فصحيح عنه والنصوص بذلك شاهدة، وأما إنه يكفر العوام فهذا مفترىٰ عليه، وإن كان مُلزِمه ذلك معذورًا في إلزامه، إذ قد نفىٰ الأشعري عن المقلد استحقاق اسم الإيمان.

وقد أورد ابن فورك في مقالات الأشعري نصًا صريحًا عن الأشعري أن الإيمان المعرفة بالله تعالىٰ، فإذا كانت المعرفة لا تتم إلا بالنظر، كان النظر لمعرفة الله شرط الإيمان؛ ذاك أن الأشعري حكىٰ عن أبي الحسين المعتزلي المعروف بالصالحي أنه كان يقول: «إن الإيمان خصلة واحدة، وهو المعرفة بالله -تعالىٰ- أنه واحد ليس كمثله شيء، وأن العبادة لا تصلح إلا له»، وأن الكفر خصلة واحدة، وهو الجهل بالله. ثم أردف الأشعري بعد أن حكىٰ القول بتمامه قائلًا: «والذي أختاره من الإيمان ما ذهب إليه الصالحي»[3].

ومما لا يصح إغفاله حين الحديث عن رأي الأشعري في إيمان المقلد، وهو ما أختتم به الكلام عن موقفه في هذه المسألة - ما ورد في رسالته إلىٰ أهل الثغر، من رفضه دليل الجوهر والعرض، وداعيًا إلىٰ اتباع أدلة الرسول بعد تصديقه بما تأكد من دلالة نبوته بما خصه الله به من المعجزات، وكان ذلك حال الصحابة ﷺ؛ إذ أتاهم النبي ﷺ بدلالة النبوة، وهي المعجزات الناقضة لعاداتهم فآمنوا به وصدقوه، ثم دعاهم النبي إلىٰ معرفة الله ﷻ وإلىٰ طاعته، وقد دلهم علىٰ صحة ما دعاهم إلىٰ

(١) الأشعري، «اللمع»، (ص/ ١٢٤).
(٢) انظر: السبكي، «جمع الجوامع»، (ص/ ١٢٤). وراجع: أبا عذبة، «الروضة البهية»، (ص/ ٢١، ٢٣).
(٣) راجع: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٥١).

اعتقاده بحجج الله وآياته وبيانه، فلم يزد أحد منهم علىٰ ما قال، ولم ينقل عن أحد منهم زيادة علىٰ ما نبههم عليه من الحجج، واتفقوا جميعًا علىٰ ذلك، ولم يختلفوا في حدثهم ولا في توحيد المحدث لهم بأسمائه وصفاته، وثلجت صدورهم بما بينه لهم من وجوه الأدلة، وما تكلفوا قط بحثًا ولا نظرًا في ذلك، وإنما تكلفوا البحث والنظر فيما كلفوا الاجتهاد فيه من حوادث الأحكام، ولم يقلد بعضهم بعضًا في هذا[1].

وأما ما يتعلق بمعرفة الله وتوحيده فعذرهم ما دعاهم إليه النبي مقطوعًا به بما نبههم عليه من الأدلة، وعذر من بعدهم بنقل هؤلاء الصحابة ذلك إليهم، ثم يتناقل هذه العقائد بأدلتها الأجيال، إذ نقل كل زمان حجة علىٰ من بعدهم[2]. ثم يقول: «من غير أن نحتاج - أرشدكم الله -تعالىٰ- في المعرفة لسائر ما ادعينا إلىٰ اعتقاده إلىٰ استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي ﷺ عليها، ودعا سائر أمته إلىٰ تأملها، إذ كان من المستحيل أن يأتي في ذلك أحد بأهدىٰ مما أتىٰ به، أو يصلوا من ذلك إلىٰ ما بعد عنه -عليه الصلاة والسلام-»[3].

ثم يؤكد تقريره ذلك علىٰ جميع المكلفين، وضرورة اقتفاء الأثر في اتباع الأدلة والحجج، ونبذ ما سواها من أدلة مستحدثة من الفلاسفة والقدرية وأهل الزيغ والبدع، يقول: «اعلموا -أرشدكم الله- أن ما دل علىٰ صدق النبي ﷺ من المعجزات بعد تنبيهه لسائر المكلفين علىٰ حدثهم ووجود المحدث لهم قد أوجب صحة إخباره، ودل علىٰ أن ما أتىٰ به من الكتاب والسنة من عند الله ﷻ، وإذا ثبت بالآيات صدقه فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره -عليه الصلاة والسلام- أدلة علىٰ صحة سائر ما دعا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصفات فعله، وصار خبره -عليه الصلاة والسلام- عن ذلك سبيلًا إلىٰ إدراكه وطريقًا إلىٰ العلم بحقيقته، وكان ما يستدل به من إخباره -عليه الصلاة والسلام- علىٰ ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد علىٰ الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع والمنحرفين عن الرسل ﷺ، من قبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد

(١) انظر: الأشعري، «أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر»، (ص/ ١١٤ - ١١٨).

(٢) انظر: الأشعري، «أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر»، (ص/ ١١٨).

(٣) الأشعري، «أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر»، (ص/ ١١٨، ١١٩).

رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها»[1].

ومن الواضح أن ما ذكره الأشعري ههنا هو بعينه المذهب الثالث الذي تقدم ذكره قريبًا، والقائل بصحة إيمان من بنىٰ اعتقاده علىٰ قول الرسول بعد تصديقه - بما شاهد أو نقل إليه تواترًا من ظهور المعجز علىٰ يديه، ثم يقبل منه القول بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته، والدليل في ذلك كاف في حق معتقده عن هذا السبيل. بل إن الأشعري يذهب إلىٰ أكثر من ذلك؛ فإذا كان هذا المذهب إنما جاء تسامحًا في حق المقلدين فقط، فإن الأشعري يعممه ليشمل هذا الحكم جميع المكلفين، إذ يتلقون الاعتقاد لموجب دلالة الرسل جيلًا بعد جيل، لا يزاد علىٰ المعتقد ولا الدليل، بل يكون الأمر في هذا تقليدًا لا اجتهاد فيه كما هو الحال في الوقائع والأحداث المستجدة في الأحكام.

وتفسير الفرق بين الموقفين يتضمن احتمالين:

أولهما: أن يكون هذا تطورًا طبعيًا عاديًا في موقفه من هذه المسألة، فيكون المذهب القائل بضرورة انبناء الاعتقاد علىٰ الدليل العقلي في كل مسألة من مسائل الأصول وإن لم يحسن العبارة عن الدلالة - تطورًا للمذهب القائل بكفاية انبناء المعتقد علىٰ قول الرسول ودلالته بحجج الله وبيانه.

وثاني الاحتمالين: أن الشيخ الأشعري في المذهب الأول القائل باكتفاء المعتقد بقول الرسول ودلالته، كان قريب عهد بانخلاعه من عباءة المعتزلة وآرائهم، مقتربًا من عقيدة السلف في مواجهة طريقة الاعتزال. وعلىٰ هذا كانت مؤلفاته -ومنها هذه الرسالة المأخوذ منها النص- علىٰ طريقة أهل السنة والجماعة[2].

---

(١) الأشعري، «أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر»، (ص/ ١١٩، ١٢٠).

(٢) رجح أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند محقق هذه الرسالة أن الأشعري ألَّفها (سنة ٢٩٨هـ)، فإذا كان مولده (٢٦٠هـ)، فيكون قد ألف هذه الرسالة قبل بلوغه أربعين سنة، فكيف يقال: إن الأشعري ظل علىٰ الاعتزال أربعين سنة، ويتوصل بهذا الدليل وغيره من التحفظ علىٰ روايات انخلاعه من المعتزلة بأنه لم يكن يومًا معتزليًا. [انظر: «مقدمة المحقق»، (ص٥، ٧)، و(ص/ ١٩، ٢٠)، وهامش رقم (١)، (ص/ ٩٨). ومن جانبي أرىٰ أنَّنا إذا سلمنا أن الأشعري قد ظل أربعين سنة علىٰ الاعتزال كما أثبته العلماء قديمًا وحديثًا، وباعتبار هذا العدد الصحيح (٤٠) دون الكسور (٣٨ سنة)، أعني: من ولادته (٢٦٠هـ)، حتىٰ تاريخ تأليف الرسالة (٢٩٨هـ)، فيكون الأشعري قد ألف هذه الرسالة في أول حال=

وإن أردنا مخرجًا ومخلصًا لدفع هذا التناقض قلنا: إن الأشعري اشترط في الاعتقاد انبناءه علىٰ الدليل، سواء أكان دليلًا ناتجًا عن النظر في أجزاء العالم وإثبات حدوثها ومعرفة محدثها بصفاته، وصحة الرسالة؛ أم كان مأخوذًا بالتلقي عن النبي -بعد التصديق به لما ظهر علىٰ يديه من المعجزات- بما أخبر به عن حدوث العالم ووحدانية صانعه.

وفي الأخير فيما يتعلق بموقف الأشعري، جدير بالذكر أن علىٰ رأيه هذا تابعه ابن فورك، حاكمًا علىٰ من أهمل نفسه بإعراضه عن النظر والفكر، ولا يجد في نفسه حقيقة ما يكشف عنه وما يقر به من الإيمان أن «ليس له في الإسلام إلا رسمه، ومن الإيمان إلا حكمه الذي يحفظ به دمه وماله دون ما يرجىٰ له ثواب من الله -تعالىٰ- من العقبىٰ، أو يؤمن له فيه عذاب»[1].

وآخر المذاهب في إيمان المقلد - المذهب الذي لا يصحح إيمان المقلد، ويشترط أن يبني المعتقد اعتقاده عن الدلالة العقلية علىٰ وجه يمكنه من دفع الشبه ومجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الإشكال، وما لم يكن المعتقد علىٰ هذا لم يكن صاحبه مؤمنًا.

والقائلون بهذا المذهب المعتزلة، وهم فيه فريقان: الأول عامة المعتزلة، ويرون أن المعتقد لا علىٰ ما شرطوه في منزلة بين المنزلتين، فهو فاسق لتركه النظر والاستدلال، وتركهما كبيرة فاستحق اسم الفاسق وهو في منزلة بين منزلتي الكفر

= انخلاعه من المعتزلة، ولعل أهل الثغر التمسوا فيه العالم المدقق المحقق الذي وَضَحَ له الحقُّ والمذهبُ الصوابُ بعد أن خَبَر مذاهبَ المبتدعة، فأرادوا الوقوف علىٰ مذهب الحق مذهب السلف منه، فكان جوابه هذه الرسالة، التي بدا أن همه الوحيد وقتئذ مواجهة خصوم اليوم وأصحاب الأمس، المعتزلة، وأن يكون أقرب إلىٰ طريقة السلف كما هو الحال في كتابه «الإبانة»، كما يقول أستاذنا الدكتور حسن الشافعي [«المدخل»، (ص/ ١٥٤)]، وأما في رأيه الثاني فكان أقرب إلىٰ الطابع العقلي منه إلىٰ الطابع النصي. والمرء إذا انخلع عن مذهب كان بالأمس يعتنقه، صرف الهمة إلىٰ تحديد مذهبه الجديد، والإعلان عنه، ثم بعد ذلك يصرف همته وعزمه ويعمل عقله وفكره في الرد علىٰ مذهب الأمس تأكيدًا لمذهبه الجديد وتسويغًا لاتباعه إياه وخلعه الآخر.

(١) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٧٤).

والإيمان، فليس بمؤمن وليس بكافر[1].

ودليلهم أن معرفة الله واجبة ولا تتم إلا بالنظر؛ لأن الله لا يعرف ضرورة ولا مشاهدة ولا يعرف تقليدًا إذ ليس التقليد طريقًا للعلم بالله، فوجب أن يعرف بالنظر والاستدلال[2].

وعلىٰ هذا فليس للعامي أن يقلد في أصول الدين كما ذكر أبو الحسين البصري، ورد علىٰ من أباح التقليد في ذلك مع عدم تجويزه في أصول الشريعة كوجوب الصلاة وأعداد ركعاتها ووجوب الصيام - بأن المكلف يجب عليه العلم بأصول العقائد، والمقلد ليس بعالم، ثم لا يجوز خطأ من قلده إذ لا يؤمن بالله، كما أن من منع التقليد في أصول الشريعة وأباحه في أصول الدين قد تناقض، إذ لا تصح المعرفة بأصول الشريعة إلا مع المعرفة بصدق من جاء بها، فإن قلد في صدقه فقد قلد في كل ما أضر بوجوبه، وإن جاز أن يعلم صدقه بالتقليد، جاز أن يعلم أصول الشريعة بالتقليد، وهذا عندهم ممتنع فامتنع التقليد في أصول الدين ومعرفة التوحيد والعدل والنبوات[3].

ويلزم المكلف عند القاضي عبد الجبار معرفة الأصول الخمسة التي تمثل أصول الدين عند المعتزلة، ولا فرق في ذلك بين العامي والعالم إلا من حيث إن العالم يعرفها تفصيلًا، والعامي يعرفها علىٰ وجه الإجمال[4].

ومن المعتزلة من حكم بفسق معتقد الحق عن ضرورة، وخلط معتقده بفسق، فهو فاسق ليس بكافر ولا مؤمن، وأما من اعتقد الحق عن ضرورة ولم يخلطه بفسق فهو مؤمن، وعلىٰ هذا فريق من المعتزلة قائل بأن المعارف ضرورية[5].

---

(١) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٩).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٩)، و(ص/ ٥١ - ٦٣)، و(ص/ ٧٦). وقد أوضح أن معرفة الله لا تنال إلّا بحجة العقل. [انظر: (ص/ ٨٨)].

(٣) انظر: أبا الحسين البصري، «المعتمد في أصول الفقه»، (٢/ ٩٤١، ٩٤٢).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة، (ص/ ١٢٣، ١٢٤). وقارن بما أورده عن أبي هاشم في هذا السياق، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٩).

(٥) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٥٥). وممن قال بهذا تبعًا لمذهبهم في أنَّ المعارف كلها ضرورية: الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) وأبو علي الأسواري (توفي بعد المائتين للهجرة). [انظر: =

وأما الفريق الثاني من المعتزلة ممن لم يصحح إيمان المقلد فيمثله أبو هاشم الجبائي، وقد حكم بكفر المقلد، مشترطًا لصحة الحكم بإسلامه أن يعتقد الحق في جميع الأصول العقائدية عن الأدلة العقلية التفصيلية، فـ «زَعَم أبو هاشم أن الكافر لو اعتقد جميع أركان دين الإسلام واعتقد جميع أصول أبي هاشم وعرف دليل كل أصل له إلا أصلًا واحدًا جَهِلَ دليلَه من أصول العدل والتوحيد عنده فهو كافر، ومقلدوه كلهم كفرة»[1].

وقد أبعد الجبائي النجعة وشط في رأيه هذا، وكلامه في هذه المسألة أسقم من أن يعالج بالرد عليه.

وقد شنع كثير من العلماء علىٰ من لم يصحح إيمان المقلد وألزم العوام الحجة والبرهان والأدلة العقلية في معرفة الباري ﷻ، قال الغزالي: «من أشد الناس غُلُوًّا وإسرافًا طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين، وزعموا أن من لم يعرف الكلام معرفتنا، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التي حررناها فهو كافر، فهؤلاء شرذمة يسيرة من المتكلمين»[2].

واستدلوا علىٰ أن المقلد مؤمن بـ: «أن الأمة بأجمعهم قضوا بإيمان العامة

= القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٢). وراجع: الجاحظ رسالة المسائل والجوابات من المعرفة، ضمن كتاب «رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية»، تقديم وتبويب وشرح د. علي أبي ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٩٨٧م)، (ص/ ١١٧). وقد رد القاضي عبد الجبار بأن العلم بالله ورسوله لو كان ضرورة لتساوىٰ العقلاء فيه، ولَمّا اختلفوا عليه. [انظر: القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٠٠)]. وعند أبي القاسم البلخي أن مقلد الحق ناجٍ. [انظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٧٠ أ)].

(١) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٥٥). وانظر أيضًا: أبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ٦٦).

(٢) الغزالي، «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، (ص/ ٢٠٢). ولا شكَّ أنَّ القول بتقديم المعرفة بالله والنظر والاستدلال يؤدي إلىٰ «تكفير الجم الغفير الكثير وألا يدخل الجنة إلا آحاد الناس، وذلك بعيد؛ لأنَّ الرسول ﷺ قطع بأن أكثر أهل الجنة أمته». [القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي»، (٧/ ٣٣٢)]، فهل أكثر أمة محمد ﷺ متكلمون، عالمون بالنظر والاستدلال، عارفون بهما ربهم، حتىٰ يكونوا أكثر أهل الجنة؟!

صحيحًا، وكذلك الصحابة ﷺ، فمن قال خلاف هذا فقد خالف جميع الأمة، وخلاف إجماع الأمة ضلال وبدعة»[1].

وقال الآمدي: «فإنا نعلم بالضرورة أن أكثر من دخل في الإسلام علىٰ عهد رسول الله ﷺ لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية عن نظر ودليل، إذ لم يكونوا من أهل النظر والاستدلال، ومع ذلك كان النبي ﷺ يحكم بإسلامهم، ولو توقف الإسلام علىٰ اعتقاد هذه المسائل بالنظر والدليل دون تحققه، للزم من ذلك تكفير أكثر الصحابة، وعلىٰ هذا جرىٰ الصحابة والتابعون وهَلُمَّ جَرًّا إلىٰ عصرنا»[2].

وما أروع حجة الباجي وأطرفها وأصدقها علىٰ من أوجب النظر والاستدلال وعدم صحة الإيمان إلا بتقديمها؛ إذ يقول فيما ينقله عنه القرطبي في تفسيره: «لو كان الإيمان لا يصح إلا بعد النظر والاستدلال لجاز للكفار إذا غلب عليهم المسلمون أن يقولوا لهم: لا يحل لكم قتلنا، لأن من دينكم أن الإيمان لا يصح إلا بعد النظر والاستدلال، فأخِّرونا حتىٰ ننظر ونستدل، قال: وهذا يؤدي إلىٰ تركهم علىٰ كفرهم، وألا يقتلوا حتىٰ ينظروا ويستدلوا»[3].

ونحوٌ من هذا ما ذكره أبو الليث السمرقندي من أن عدم تصحيح إيمان المقلد: «يؤدي إلىٰ تفويت حكمة الله -تعالىٰ- من الرسالة والنبوة، لأن من أعطي الرسالة والنبوة أُمر أولًا بعرض الإسلام علىٰ الكفرة، فلو كان الإسلام لم يصح بالعرض والتقليد لفاتت الحكمة في الرسالة»[4].

---

(١) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٥٥). وفي النكير علىٰ حكاية الإجماع علىٰ وجوب النظر أورد ابن حجر العسقلاني نقل جماعة من العلماء نقيض هذا الإجماع علىٰ عدم الوجوب، «واستدلوا بإطباق أهل العصر الأول علىٰ قبول الإسلام ممن دخل فيه من غير تنقيب»، ابن حجر، «فتح الباري»، (١/ ٧٠).

(٢) الآمدي، «أبكار الأفكار»، (٥/ ١١٠، ١١١). وقارن بالرازي، «مفاتيح الغيب = التفسير الكبير»، (٣٢/ ٣٤٠). وبأبي المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣٤ - ٣٦). وبالغزالي، «فيصل التفرقة»، (ص/ ٢٠٢). وبالسفاريني الأثري: محمد بن أحمد الحنبلي، «لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية»، مؤسسة الخافقين، دمشق - سوريا، (١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢م)، (١/ ٢٦٩، ٢٧٠).

(٣) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي»، (٧/ ٣٣١).

(٤) أبو الليث السمرقندي، «شرح الفقه الأكبر»، (ص/ ١٥).

والناظر في كتب الفقه يجد أن الكافر إذا أسلم، فإنه يكلف من أول حال تكليفه بالتكاليف الشرعية العملية وأحكامها بعد النطق بالشهادتين، فيجب عليه صلاة الوقت الذي أسلم فيه، ويجب عليه الإمساك إن كان في شهر الصوم وهكذا، ولم يوجب عليه أحد النظر والاستدلال، وتكليفه الأحكام الشرعية العملية دون مطالبته بالنظر والاستدلال دليل علىٰ صحة إسلامه. وإن كان جريان الأحكام الدنيوية مسألة فقهية إلا أن موضوعها عقائدي، إذ تنبني علىٰ الحكم العقدي بمن تجرىٰ عليه هذه الأحكام.

وألزم القرطبي مكفِّري من لم يعرف الله بطرق المتكلمين وأبحاثهم - تكفير أكثر المسلمين، ويلزمهم ابتداؤهم بتكفير آبائهم وأسلافهم وأجدادهم وجيرانهم[1].

الحق الذي لا محيد عنه إذن الحكم بصحة إيمان المقلد، المصدق عن يقين ثابت وعزم قوي وعقد متين واعتقاد جازم لا يتزعزع، وهذا التصديق الجازم الذي لا يشوبه تردد ولا ريبة حاصل للعوام «فترىٰ اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهي والصواعق»[2].

وبعد أن عرضت لمسألة التقليد والقول في إيمان المقلد، أحب أن أسجل هنا بعض الملاحظات:

(١) ظهر بما تقدم أن كثيرًا من المتكلمين علىٰ تصحيح إيمان المقلد وعدم تكفيره، ومن طالب منهم بالدليل فإنما طالب بالدليل الإجمالي، كما قال السنوسي[3]، ولم يلزم المعتقد الدليل التفصيلي سوىٰ المعتزلة ولم يقل عامتهم بتكفيره ما لم يدركه

---

(١) انظر: القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي»، (٧/ ٣٣٢).

(٢) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، (١/ ٩٤). وراجع: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٣). وأبا المظفر السمعاني، «قواطع الأدلة في أصول الفقه»، (٥/ ١١٤، ١١٥). والسفاريني الأثري، «لوامع الأنوار البهية»، (١/ ٢٧١). والشوكاني، «إرشاد الفحول»، (٢/ ١٠٨٧).

(٣) قال السنوسي: «وإنما فرض العين في حق كل مكلف أن يعرف كل عقد من عقود الإيمان ببرهان ما، وذلك سهل علىٰ كل من وفق». [السنوسي، «شرح العقيدة الكبرىٰ»، (ص/ ٣١، ٣٢)]. وقد مر بنا قبل أن المقصود بالدليل عند المتكلمين القائلين بعدم كفاية التقليد في العقائد إنما هو -عند الجمهور- معرفة الدليل الإجمالي بحيث يوجب الطمأنينة، وهذا يحصل بأيسر النظر.

سوىٰ أبي هاشم. وبناء علىٰ هذا فليس صحيحًا القول بأن المتكلمين -هكذا بإطلاق وتعميم- لا يصححون إيمان المقلد، وليس صحيحًا قول المبغضين: إن المتكلمين يكفرون عوام المسلمين.

(٢) ربما كان لهذه الهجمة الشديدة من المتكلمين علىٰ التقليد والمقلدين - ما يسوغها من انتشار المذاهب الفاسدة والأقاويل الباطلة بحكم اختلاط المسلمين بالثقافات ووجود من يشكك المسلمين في عقائدهم ويدخل عليهم الشبهات في معتقداتهم.

(٣) علىٰ الرغم من حمل المتكلمين علىٰ المقلدين، فإن من العجب أن المطالع لمصنفاتهم يجد تقليد بعضهم بعضًا تقليدًا صريحًا، ليس في المدلول فقط، بل في الدليل «فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد، بل أضافوا إلىٰ تقليد المذهب تقليد الدليل، فهم في نظرهم (يعني في بحثهم للمسائل الاعتقادية) لا يطلبون الحق، بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقًّا بالسماع والتقليد، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد اعتقادهم، قالوا: قد ظفرنا بالدليل، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا: قد عرضت لنا شبهة، فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلًا، وينبذون بالشبهة كل ما يخالفه، وبالدليل كل ما يوافقه»[1].

---

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٢٨). وانظر له: أيضًا، «فيصل التفرقة»، (ص/ ١٣٣). و«إحياء علوم الدين»، (١/ ٩٤). وقارن بابن حجر العسقلاني، «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، (١٣/ ٣٥٤). ومن هذا القبيل أن الأشعري رمىٰ أكثر المعتزلة بتقليد رؤسائهم. [«الإبانة»، (ص/ ٣٨)]. وكذلك رماهم بتقليد الأسلاف والتعصب لهم أبو المعين النسفي. [«تبصرة الأدلة»، (٢/ ٥٨٧)]، وأَعْجَبُ من تقليد بعضهم بعضًا في المذهب والدليل، دعوتُهُم العوامَّ - بل كلَّ مكلَّف علىٰ العموم - إلىٰ التقليد من حيث ينهونهم عنه، وذلك أنهم يقولون في مؤلفاتهم إنه يجب علىٰ المكلف أن يعرف كذا وكذا، وأن يعلم كذا وكذا، كما في كتاب «الإنصاف» للباقلاني، و«التبصير في الدين» للإسفراييني، و«المختصر في أصول الدين» للقاضي عبد الجبار، علىٰ سبيل المثال. بل اسمع إلىٰ أبي اليسر البزدوي بعد أن أباح تعلم الكلام، بل جعل تعلمه فرض كفاية، ينبه متعلمه علىٰ أنه «ينبغي أن لا يتعلم من كل أحد، بل يتعلم ممن هو معروف أنه من أهل هذا العلم، وأنه من أهل السنة والجماعة (ويقصد بهم الماتريدية)، وأنه يُعَد في هذا العلم من أئمة الدين». [«أصول الدين»، (ص/ ١٦)]. فهل هذا التوجيه بالسعي علىٰ طبق ما كان عليه أئمة المذهب الماتريدي أقوالًا ودلالة إلا عين التقليد. ثم كيف يدعون =

. . . .

= إلىٰ النظر والتقيُّد بما يفضي إليه، ثم يخطِّئ بعضهم بعضًا، بل يصل إلىٰ التكفير أحيانًا، وربما كان هذا داخل الفرقة الواحدة كما عند المعتزلة؟!

وليس غريبًا أن أسجل أنني قد اهتديت إلىٰ تقليد المتكلمين بعضهم بعضًا مذهبًا ودلالة قبل الاطلاع علىٰ كلام الغزالي، وابن حجر، ولا غرو فمطالعة مسألة واحدة في مصنفات المتكلمين تقف الناظر فيها علىٰ تطابق شبه تام في معاني الردود والأدلة، وشبه تماثل في الألفاظ، حتىٰ يقفز إلىٰ ذهن القارئ أن سيجد هذا التشابه وذاك التماثل اللفظي والمعنوي في جميع المصنفات الكلامية في المذهب الواحد، بل يصل إلىٰ عقله أن سيجد هذا التطابق في بقية المسائل.

وقد لحقني الدَّهَشُ حين وجدت الغزالي نفسه لم يستطع أن يتحرر من آصار هذا التقليد في الأدلة، بل أكثر من ذلك، إذ لم يستطع أن ينأىٰ في مصنفاته في أصول الفقه عن نسق معين اتبعه أصوليو المتكلمين، وعلىٰ الرغم من أنه عاب عليهم إدراجهم مسائل ليست من علم أصول الفقه في مصنفاته، مثل الكلام في حد العلم ومباحث النظر ومدارك العقول؛ فإنه قدم بها كتابه «المستصفىٰ»: «لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة». [«المستصفىٰ»، (١/ ٢٨، ٢٩)]. فانظر كيف استحكمت فيه العادة والمألوف مع أن ما قاله عن صعوبة مجاوزتها ربما كان أصدق وأوقع في الأمور العملية الخاصة بما يقوم به الإنسان من أعمال بدنية!

وكذا الأمر نفسه في المصنفات الكلامية؛ إذ مع اعترافه بأن مسألة الإمامة مكانها الفقهيات وليس المعقولات، فقد أدرجها في الاقتصاد، معلِّلًا ذلك بأنه: «إذا جرىٰ الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن فطام القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار». [«الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٩٠)]. وهل هناك تقليد يوافي علىٰ مثل هذا؟! وللإنصاف فإنَّه أهمل فصولًا شحنت بها المعتقدات، ولم يدرجها هو في كتابه، فمنها مسائل عقلية كالبحث في تعلق القدرة الحادثة بالضدين، ومنها مسائل لفظية، كالبحث عن المسمىٰ باسم الرزق، وحد التوفيق والخذلان والإيمان ومسبباتها (وإن كان البحث في حد الإيمان خاصة من المهمات). ومنها فقهية كالأمر بالمعروف متىٰ يجب، والتوبة وحكمها. [انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٧٩)]، وذلك إن لم يكن تقليدًا محضًا فهو تقيُّد بما قالوا وبما عليه ساروا، وهو من التقليد بمكان.

ولا يجد الباحث صعوبة في أن يلمس هذا التقليد أيضًا عند الفلاسفة، الذي يصل إلىٰ حد التقديس لأئمة الفلاسفة وأساطينها، وقد سبقت الإشارة إلىٰ إجلال الفارابي لأرسطو وأفلاطون وإعظامه لهما، فهما عنده مُبدِعَا الفلسفة ومنشئَا أوائلها وأصولها ومُتمِمَا فروعها وأواخرها، وعليهما المعوَّل في قليلها وكثيرها. [انظر: الفارابي، «الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ٨٠)]. ويقول عنهما في موضع آخر من هذا الكتاب: «ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ... لكان الناس في حيرة ولبس». [الفارابي، «الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ١٠٣)]. والكتاب كله مشحون بمثل هذا الإعجاب الشديد والإكبار المفرط لهما. ويتابعه ابن سينا في هذا التعظيم وإن لم يبالغ مبالغته، فيعترف بفضل أرسطو، وتنبهه لما لم يتنبَّه له ذووه وأساتذته، وتمييزه بين أقسام العلوم، وإدراكه الحق=

وهذا إن لم يكن تقليدًا علىٰ المعنىٰ الذي ذكرناه قبل في مقدمة المسألة، من أنه اتباع بغير حجة ولا برهان، إلا أنه عين التقليد إذا قصدنا به عدم التوصل إلىٰ الدليل عن نظر الناظر نفسه؛ لأن «الحق . . . ألا يعتقد أصلًا شيئًا، وينظر إلىٰ الدليل ويسمي مقتضاه حقًّا، ونقيضه باطلًا»[1].

(٤) الراجح في رأيي الحكم بصحة إيمان المقلد عن تصديق واعتقاد جازم ويقين يملأ القلب، وقد تضافرت الأدلة علىٰ صحة إيمانه، وما قيل عن وجوب معرفة الأدلة العقلية فتعسف ظاهر، لأن «العوام لو عرضت عليهم تلك الدلائل لم يفهموها أصلًا، فضلًا عن أن يصيروا أصحاب دلائل، ويقفوا علىٰ العقائد بالطرق البرهانية، وإنما غاية العامي أن يتلقىٰ ما يريد أن يعتقده ويلقىٰ به ربه من العلماء، ويتبعهم في ذلك، ويقلدهم»[2].

«علىٰ أنا لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به برد اليقين، ويزداد به ثقة فيما يعتقده وطمأنينة»[3].

ومع إيماننا بأن معرفة الله -تعالىٰ- فطرية مركوزة في النفس البشرية، وأن النظر والتأمل والتدبر في الآفاق وأحوال النفس مفض إلىٰ ذلك ضرورة؛ إذ إن إدراك ما في

= في كثير من المسائل، وفطنته لأصول صحيحة خفية. [انظر: ابن سينا، «منطق المشرقيين»، (١٩١٠م)، (ص/ ٢)]. وعلىٰ منوال الفارابي في تعظيم أرسطو وأفلاطون سار ابن رشد، بل زاد علىٰ الفارابي في تمجيدهما إلىٰ حد التقديس، فيجزم بأن ما وصلا إليه «هو منتهىٰ ما وقفت عليه العقول الإنسانية». [ابن رشد، «تهافت التهافت»، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، (ط. ٣)، (١٩٦٩م)، (١/ ٣١٥)].
ولم يقتصر التقليد عندهم علىٰ عبارات التقديس والتمجيد بل تعداه إلىٰ تقليد في المذاهب والآراء والأفكار. ولعل ما ذكرته من تقليد المتكلمين بعضهم بعضًا، وكذا تقليد الفلاسفة لأئمتهم وأساطين علمهم، ربما يؤسس لما توصل إليه الدكتور أبو يعرب المرزوقي من فكرة النَّصِّيَّة عند كل منهما. [انظر: أبا يعرب المرزوقي، «هل الغزالي صاحب ثورة إبستمولوجية؟»، حوار بينه وبين الأستاذ صالح القرمادي، جاء تصديرًا لكتابه «مفهوم السببية عند الغزالي»، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، (ط. ١)، (د. ت)، (ص/ ١). أعني: عدهما مدرستين نصيتين، نصوص فلسفية بالنسبة إلىٰ الفلاسفة، ونصوص كلامية (أدلة شرعية وعقلية تتماهىٰ جميعًا لتصير كلًّا واحدًا) عند المتكلمين.

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٢٨). وانظر له أيضًا: «المستصفىٰ»، (١/ ١٣٦).
(٢) أبو المظفر السمعاني، «قواطع الأدلة في أصول الفقه»، (٥/ ١١٤).
(٣) أبو المظفر السمعاني، «قواطع الأدلة في أصول الفقه»، (ص/ ١١٥، ١١٦).

المخلوقات من نظام وحكمة ورعاية وتدبير يقود حتمًا إلىٰ الإيمان بوجود خالق عظيم ومبدع حكيم؛ إلا أننا نؤمن بفائدة الأدلة العقلية ونقرر مع ابن تيمية «أن الإقرار بالخالق وكماله يكون فطريًّا ضروريًّا في حق من سلمت فطرته . . . ولكن قد يحتاج إلىٰ الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة وأحوال تعرض لها»[1].

وإذا كان السنوسي في القرن التاسع الهجري (ت: ٨٩٥هـ) يتحدث عن انتفاء إتقان العقائد، وعدم الاعتناء بتعليم عقائد الإسلام لا سيما للنساء والصبيان، والجهل بكثير من العقائد ممن يوصف بالعلم فضلًا عن العامة[2]؛ إذا كان يقول هذا عن أهل زمانه، فلعمري إن زماننا الذي نعيش فيه والذي يموج بضروب شتىٰ من الفتن أحق بأن يقال فيه هذا وأولىٰ، وأهله أخلق بما وصف به السنوسي أهل زمانه، فكثير من المترسمين بالعلم في مجالات وتخصصات مختلفة يجهل جل العقائد، وليس من المبالغة إذا قلت إن كثيرًا منهم -وقد بلغ مبلغًا في تخصصه- لا يقوىٰ علىٰ توضيح كلمة التوحيد وشرح معناها. وأما العوام فحدث عن جهل عامتهم ولا حرج، وما حالات التنصير التي نسمع بها في بلادنا الإسلامية عنا ببعيد، وسببها هذا الجهل الموحش[3].

---

(١) ابن تيمية، «جامع الرسائل»، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مطبعة المدني، الرياض - السعودية، (ط. ١)، (١٤٠٥ هـ = ١٩٨٤م)، (١/ ١٤).

(٢) راجع: السنوسي، «شرح العقيدة الكبرىٰ»، (ص/ ٢٤). ووالله إنك لتجد في زماننا هذا في أوساط المثقفين والمتعلمين ومن هم علىٰ درجات علمية في تخصصات عملية أو غيرها - لا يفقه شيئًا في أمور العقيدة، وليت الأمر يقف عند هذا الحد، بل منهم من يقحم نفسه -وهو بعد لم يتعلم شيئًا- للحديث عن مسائل العقيدة أو الفقه، فيأتون بالعجائب وينطقون بالجهالات، ولو سكت الجاهل لكان في سكوته سلامته ومستراح الناس. أما عن جهل العامة، فمنهم -والله- من لا يعرف الاسم الأول للنبي الذي بعث فيه، وماذا لو استدعينا -كما في الحديث المتفق عليه- قول الكافر والمنافق في قبره حين يسأل: من ربك؟ من نبيك؟ ما دينك؟ فيقول: لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئًا فقلته؟!

(٣) حُدِّثتُ عن بعض خريجي دفعتي في الكلية (دفعة ٢٠٠٧م) أنَّهم صاروا إلىٰ الإلحاد بعد قراءاتهم في كتب تطعن علىٰ الإسلام، وتشكك في مبادئه وأصوله وعقائده. وحَدَث في حيي الذي أسكن فيه (حي المرج الشرقية) أن تنصَّرت مجموعة أربت علىٰ العشرين من الرجال والنساء. ولا يقال إن دافعهم تحصيل ما يُجتلَبون إليه، ويُغرَّون به من ماديات وشهوات، فلو كان الاعتقاد راسخًا قويًّا، والمعتقِد يعلم عظم ما هو عليه لَمَا تزعزع عن دينه قط، ولَمَا باعه وتركه بعرض من الدنيا. وكلنا يعلم بحالات التنصر الجماعي في دول جنوب أفريقيا. نسأل الله الثبات.

وعلىٰ هذا، فنحن الآن بحاجة ماسة إلىٰ تضافر الجهود -علىٰ مستوىٰ الأفراد والجماعات، والحكومة والمؤسسات- للاهتمام بتعليم العقائد الصحيحة وتوضيحها بما تحتمله العقول العامية والبعيدة عن التخصص من أدلة وبراهين، ليس في قالب وعظي خطابي، وإنما ليترق ذلك ليصل إلىٰ الطرق العلمية، وهذا -لعمر الله- عندي من الأهمية بمكان، ومن ألزم لوازم الزمان علىٰ أهل الصنعة والتخصص، ولا يحل لجاهل بالعقائد أن يستنكف عن تعلمها والإلمام بها كائنًا من كان، إذ لم يعد الحديث الآن عن اعتقاد راسخ كالجبال الرواسي أمرًا مسلمًا به. والله المستعان.

وأما العلماء الأثبات الراسخون في علم العقائد، فلا ينكر الحصيف الواعي وجوب النظر عليهم ووجوب إتقان ما يفيدهم في الذب عن الإسلام والرد علىٰ المشككين والطاعنين في الملة، وإبطال شبه المخالفين، ووجوب النظر ومعرفة الأدلة بتفاصيلها علىٰ هؤلاء وجوب عيني وإلا أثمت الأمة كلها، فإن قاموا به فوجوب النظر حينئذ بالنسبة إلىٰ الأمة الإسلامية يكون وجوبًا كفائيًا. والله أعلم.

★ عاشرًا- إبطال الإلهام طريقًا للعلم:

«الإلهام هو ما يلقىٰ في الروع بطريق الفيض. وقيل: الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلىٰ العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة»[1].

فهو إذن ما يرد علىٰ القلب من الخطرات والمعلومات التي لا يتجشم صاحبها في تحصيلها عناء أو مشقة، وإنما هي خواطر تهجس في القلب، يخلقها الله في قلب العاقل، فتنبه لها، ويتفطن لورودها، ويفهم معناها بأسرع ما يمكن، ولذا يقال لمن يعرف بمزيد فطنته وذكائه ما لا يشاهده «مُلْهَم». وعليه فالإلهام لا يستند إلىٰ المعرفة بالنظر في الأدلة[2].

والإلهام عند الغزالي علوم ليست ضرورية تهجم علىٰ القلب من حيث لا يدري صاحبها من أين حصلت ولا كيف حصلت، إذ تحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل، وبغير تعلم أو اجتهاد[3].

وعرفه في موضع آخر بقوله: «الإلهام تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية علىٰ قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها»[4].

ويقابل مصطلح الإلهام الحَدْسُ عند الفلاسفة، «والحَدْس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط»[5]. وهو «سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلىٰ المطالب»[6].

والمعارف المتحصلة عن الحدس تسمىٰ الحَدْسِيَّات: «وهي ما لا يحتاج العقل في جزم الحكم فيه إلىٰ واسطة بتكرر المشاهد، كقولنا: نور القمر مستفاد من الشمس»[7].

أما عن كون الإلهام حجة في العقليات، فهو عند جمهور المتكلمين لا يُحتجُّ به،

---

(١) الشريف الجرجاني، «معجم التعريفات»، (ص/ ٣٢).

(٢) انظر: أبا البقاء الكفوي، «معجم في المصطلحات والفروق اللغوية = الكليات»، (ص/ ١٧٣).

(٣) انظر: الغزالي، «إحياء علوم الدين»، (٣/ ١٧).

(٤) الغزالي، «الرسالة اللدنية»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٢٤٩).

(٥) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٠٦).

(٦) الجرجاني، «معجم التعريفات»، (ص/ ٧٤).

(٧) الجرجاني، «معجم التعريفات»، (ص/ ٧٤). وقارن بالكفوي، «الكليات»، (ص/ ٩٨١).

فالماتريدية والمعتزلة[1] وعامة الأشاعرة علىٰ عدم الاحتجاج به في مسائل العقائد، فأنكر ابن فورك أن يكون الإلهام طريقًا إلىٰ التمييز بين حقِّ المذاهب وباطلها[2].

وقال القاضي عبد الجبار: «ولا يحسن من أحد أن يقول في الله -سبحانه-، أو يعتقد فيما يتصل بالعدل والتوحيد بظن ولا حدس ولا تبخيت ولا تقليد ولا توهم ولا تصور»[3].

وقال في موضع آخر: «فإذا صح أن التقليد ليس بطريق للعلم؛ لأن الباطل كالحق في ذلك، وصح ألا إلهام ولا ضرورة في هذا الباب؛ لما نعلمه من الاختلاف الشديد في الله -تعالىٰ- وصفاته وعدله؛ لم يبق إلا أن معرفته تكون واجبة من جهة العقل»[4]. قال النسفي نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد الماتريدي (ت: ٥٣٧هـ): «والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق»[5].

والماتريدية أصرح المتكلمين إعلانًا عن إبطال حجية الإلهام، ابتداء من إمامهم

---

(١) المعتزلة أصلًا ينكرون كرامات الأولياء، قال القاضي عبد الجبار: «فإن قال (يعني: فإن قال قائل): أفيجوز ظهور المعجزات علىٰ غير الأنبياء، علىٰ ما يقوله كثير من العوام: إنها قد تظهر كرامة علىٰ الصالحين، وكما يقول بعضهم: إنها تظهر علىٰ الصادقين؟ قيل له: لا يجوز ذلك، لأنها تدل (أي: المعجزة) علىٰ التفرقة بين النبي ومن ليس بنبي ... وأيضًا فلو ظهرت علىٰ غيرهم لزهد في النظر في معجزات الأنبياء، ونفر عن ذلك ... فإن قال: فقد روي عن كثير من الصالحين من المعجز ظهر عليهم. قيل له: هذه أخبار لا نصدق بها». [القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، (ص/ ٢٧١)]. وانظر له أيضًا: «المغني»، (ج/ ١٥)، «النبوات والمعجزات»، (ص/ ٢٤١ - ٢٤٣). وقال عبد القاهر البغدادي: «وأنكرت القدرية (يعني: المعتزلة) كرامات الأولياء لأنهم لم يجدوا من أهل بدعتهم ذا كرامة، فأنكروا ما حُرِمُوه بشؤم بدعتهم، وظنوا أن إجازة ظهور الكرامة للأولياء يقدح في دلالة المعجزة علىٰ النبوة». [«أصول الدين»، (ص/ ١٧٥)]. وانظر: النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥٣٦)، والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣١٦). وحكىٰ السمناني في كتابه «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٧٩٦) إجماعهم علىٰ هذا ومخالفتهم بهذا إجماع الأمة.

(٢) انظر: ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٦٤).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٥٣٢).

(٤) القاضي عبد الجبار، «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين»، ضمن «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، (ص/ ١٨٢، ١٨٣).

(٥) سعد الدين التفتازاني، «شرح العقائد النسفية»، (ص/ ٢٢).

أبي منصور الماتريدي إذ ذكر في مقدمة كتابه «التوحيد» أسباب المعارف التي بها يعلم الحق والمصالح والمحاسن من أضدادها، ورد علىٰ من يقول: ما يقع في قلب كل إنسان حسنه لزمه التمسك به. وعلىٰ من يقول: يعجز الإنسان عن الإحاطة بالسبب، فيتمسك بما ألهم ممن له تدبير العالم ﷻ. قال الماتريدي: «وهما (ما يقع في القلب حسنه، والإلهام) بعيدان من أن يكونا من أسباب المعرفة؛ لأن وجوه التضاد والتناقض في الأديان بين، ثم عند كل واحد منهم أنه المُحِق، ومحال أن يكون سبب الحق يعمل هذا العمل، لما تصور الباطل بنفس صورة الحق، فمحال الثقة بمن ظهر كذبه كل هذا الظهور، مع ما كان معتقدًا لمذهب باعتقاد الحق بما ذكرت عند ضده، وفي إلهامه أنه مبطل، ولم يكن لواحد منهما دليل غير الذي لآخر في خطابه، وذلك نوع ما لا يدفع الاختلاف والتضاد اللذين بهما التفاني. وعلىٰ ذلك يبطل إعلام القرعة فيما يعجز عنه ذو العقل . . . وكذلك أمر القائف (الذي يتبع الآثار)، فلم يجز أن يكونا سببي الحق»[1].

ويؤكد أبو اليسر البزدوي الموقف الماتريدي الرافض لكون الإلهام حجة، مستندًا إلىٰ أن الملهم مدع، دعواه عرو من البرهان وخلو من الدليل «فإن من قال: وقع في قلبي أن هذا الشيء حلال ألهمني الله ﷻ ذلك يقال له: أنت تكذب فيما تقول، وليس له دليل يدل علىٰ صدقه. وكذلك قول من يقول: إنه حرام، إن الله -تعالىٰ- ألهمني أنه حرام. فليس لأحدهما دليل يرجح قوله علىٰ قول صاحبه، فيؤدي إلىٰ وقوع المنازعة بينهما، فيؤدي إلىٰ الفساد»[2].

واقتفىٰ أثر شيخه الماتريدي في إبطال كون ما يقع في القلب حسنه من أسباب المعارف - أبو المعين النسفي، لما أن هذا يؤدي إلىٰ وقوع التناقض الفاسد «لأن كثرة الأديان ظاهرة وتضادها أمر بين، وكل يدعي وقوع حسن ما يدين به وقبح ما يدين به غيره في قلبه، فيؤدي إلىٰ أن يكون كل من يدين بشيء كان دينًا صحيحًا لوقوع حسنه في قلب المتدين به، فيكون القول بحدث العالم وقدمه، وثبوت الصانع وتعطيله، توحيده وتثنيته، وثبوت الصفات له ونفيها صحيحًا. وهذا محال. وكذا ينبغي أن

(١) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٦٩).

(٢) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٠).

يكون كل دين حقًّا لوقوع حسنه في قلب من اعتقده، باطلًا لوقوع قبحه في قلب من لم يعتقده واعتقد ضده. وفساد هذا مما لا يخفىٰ علىٰ المجانين»[1].

ولهذا السبب نفسه أنكر كون الإلهام من أسباب معرفة صحة الأديان والمذاهب: «لأن كلًّا يدَّعي أنه ألهم صحة قول نفسه وفساد مذهب خصمه، فيؤدي إلىٰ القول بصحة الأديان المتناقضة علىٰ ما قررنا، وإلىٰ القول بأن كل دين صحيح فاسد»[2].

ولأن مدعيي الإلهام حجة ليس معهم إلا الدعوىٰ الخالية عن البرهان، فليس أسهل من أن تُعارَض دعواهم بنقيضها وتُرَد بدعوىٰ ضدها: «ويقال لهؤلاء: إني ألهمت أن القول بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان فاسد، أصحيح إلهامي هذا أم فاسد؟ فإن قال: هو صحيح. فقد أقر بأن القول بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان والمذاهب قول فاسد - وإن قال: إن إلهامك فاسد، فقد أقر بكون شيء من الإلهام فاسدًا. وإذا كان الإلهام بعضه صحيحًا وبعضه فاسدًا لم يكن الحكم بصحة كل إلهام علىٰ الإطلاق ما لم يقم دليل صحته. فصار المرجع حينئذ إلىٰ الدليل دون الإلهام»[3].

علىٰ أن ما لا يصح إغفاله ههنا أن إنكار المتكلمين لكون الإلهام حجة لا يلزم منه إنكار إفادة الإلهام علمًا لصاحبه، لكنه لا يصلح أن يستند إليه حكم عام. قال سعد الدين التفتازاني معلقًا علىٰ قول أبي حفص نجم الدين النسفي (ت: ٥٣٧هـ) السابق: «الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام علىٰ الغير، وإلّا فلا شك أنه قد يحصل به العلم»[4].

فلا ينكر أن يقذف الله في قلب عبد من عباده علمًا بشيء بغير واسطة درس أو نظر، لكن ذلك وإن كان علما عند صاحبه، إلا أنه لا يلزم غيره تصديقه فيه، فضلًا عن أن يكون الإلهام أو ما يقع في القلب حسنه الطريق الأوحد في المعرفة وتحصيل العلوم كما تقوله بعض الصوفية.

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٢).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٢).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (ص/ ٢٢، ٢٣).

(٤) سعد الدين التفتازاني، «شرح العقائد النسفية»، (ص/ ٢٢).

ثم هذا الملهم من أدرانا أن إلهامه من الله وليس من الشيطان، إذ ليس معصومًا من التباس الحق بالباطل عليه، إذ لا عصمة لأحد من الخلق بعد رسول الله ﷺ، ومن الممكن تصديق مدعي الإلهام في إلهام وافق الكتاب والسنة، ولم يعارض علمًا قائمًا علىٰ سند أو دليل، وحينئذ لا يكون التصديق لأجل الإلهام نفسه، وإنما لأن الأمر آل إلىٰ الدليل والحجة والبرهان، وربما يكون الإلهام نفسه إلهامًا بالاهتداء إلىٰ الدليل في حكم شرعي أو مسألة عقدية، فإذا اقترن الإلهام بالدليل فلا ضير.

وقد أجاز نفر من الأشاعرة وقوع العلم بالإلهام، فعده أبو منصور عبد القاهر البغدادي قسمًا من أقسام العلوم النظرية. ومثل له بالعلم بأوزان الشعر العربي وبحوره، والعلم بصناعة الألحان[1].

وبرز الغزالي الأشعري في موقفه المقترب من الصوفية والتصوف - في قوله بالعلم اللدني، وهو العلم الرباني الحاصل عن الإلهام، وهو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس والباري ﷻ، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب، يقع علىٰ قلب صاف لطيف[2].

ويحصل العلم بالإلهام علىٰ سبيل المبادأة والمكاشفة، وجودًا وكرمًا من الله علىٰ القلوب الصافية المتعرضة لنفحات رحمة الله -ﷻ- بالزهد في الدنيا والتبرؤ من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكامل الهمة علىٰ الله -تعالىٰ-، فيتولىٰ الله هذا القلب، ويتكفل بتنويره بأنوار العلم وفيضان الرحمة وإشراق النور عليه[3].

وتحصل المعرفة الإلهامية بتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح المحفوظ -الذي هو منقوش بجميع ما قضىٰ الله به إلىٰ يوم القيامة- في مرآة القلب المستعد لهذا التجلي بإزالة الحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب واللوح المحفوظ[4].

---

(١) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٤، ١٥).

(٢) انظر: الغزالي، «الرسالة اللدنية»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٢٤٩).

(٣) انظر: الغزالي، «الرسالة اللدنية»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٢٤٩)، و«إحياء علوم الدين»، (٣/ ٨، ١٨).

(٤) انظر: الغزالي، «إحياء علوم الدين»، (٣/ ١٨). وراجع حديثه عن هذه الحجب الخمسة السادلة الحائلة بين مرآة القلب واللوح المحفوظ في هذا الجزء أيضًا: (ص/ ١٢، ١٣).

ويحدثنا الغزالي عن مراحل وشروط حصول العلم اللدني الذي هو سريان نور الإلهام، وأنه لا يحصل إلا بعد تسوية النفس وتزكيتها بثلاثة أوجه:

الأول: تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر منها.

والثاني: الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة.

والثالث: التفكر، فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تفكرت في معلوماتها بشروط التفكر، ينفتح عليها باب الغيب، فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوي الألباب، وتنفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالمًا كاملًا عاقلًا ملهمًا مؤيدًا[١].

وما ذكره الغزالي إنما يعبر عن التصوف الإيجابي الذي لا يلغي العقل، ويقوم علىٰ تصور مختلف للحياة الروحية، إذ تصبح الحياة الروحية في هذا التصوف ليست هروبًا من الحياة، بل إقبالًا عليها بمزيد من الشجاعة، وممارسها ينظر إلىٰ حياته لا علىٰ أنها سجن وقيد، بل علىٰ أنها فرصة لتعرف جوانب الخير والتعطش لدرك المعارف ليطرب لها، ولتعرف جوانب الشر ليتعظ بها، وحب الله في هذه الحياة مدد يستعان به علىٰ حب الحياة والإقبال عليها في سرور، ويحثه علىٰ العمل الدائم. وهذا التصوف يجافي ذلك التصوف السلبي الذي يقوم علىٰ قطع علاقة القلب عن الدنيا والتجافي عن دار الغرور، والنظر إلىٰ الدنيا علىٰ أنها وهم وخداع ومصدر الشرور[٢].

والحدس الصوفي أو العلم اللدني المتأتي عن التصوف الإيجابي «ذوق من نوع خاص، نستطيع أن ننظر إليه علىٰ أنه (شفافية عقلية) لا يشعر بها إلا من أخذ نفسه بالتفكير العقلي المجرد فترة طويلة من فترات حياته، تكسبه الخلوة العقلية فيها نوعًا من الذوق، نستطيع أن نعده إعلاء للتفكير العقلي كما يقول برجسون»[٣].

ذلك أن هذا الحدس الصوفي إنما هو حدس عقلي قائم علىٰ التفكير العقلي والاستنباط وليس علىٰ الذوق والمواجيد والأحوال والمقامات كما في التصوف السلبي، وقد أحسن الغزالي إذ جعل أول شروط تحصيل العلم اللدني «تحصيل جميع

---

(١) راجع: الغزالي، «الرسالة اللدنية»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٢٥٢، ٢٥٣).

(٢) انظر: د. يحيىٰ هويدي، «منطق البرهان»، (ص/ ٨٦ - ٨٨).

(٣) د. يحيىٰ هويدي، «منطق البرهان»، (ص/ ٨٩).

العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها» والحدس الصوفي في هذه الحالة لن يمثل مصدرًا من مصادر المعرفة يناقض المعرفة العقلية كما ينظر إليه أصحاب التصوف السلبي، بل يمثل هذه المعرفة العقلية نفسها بعد أن تكون قد شفت وصفت، وبعد أن يكون قد أضفىٰ عليها الإشراق الرباني ضربًا من الإدراك المباشر للأشياء . . . وهكذا نرىٰ أن الحدس الصوفي -مفهومًا علىٰ هذا النحو الإيجابي- لا يقوم علىٰ الذوق الفردي، بل علىٰ نوع الذوق المشترك أو العام، الذي يتعاون مع ألوان النشاط الذهني الأخرىٰ، ويصبح أحد مصادر معرفتنا الإنسانية الهامة، يدفعنا نحو الإقبال علىٰ الحياة بدلًا من أن يعلمنا الهروب منها، ويقوم في صميمه -كما يقول الغزالي- علىٰ «تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها»[1].

فهذا إذن عبارة عن استبصار عميق ينتج عن نسيج المعاني الروحية والعقلية معًا.

وتتفق نظرة الفلاسفة الإشراقيين أمثال الفارابي وابن سينا والسُّهْرَوَرْدِيِّ (ت: ٥٨٧هـ) من تفسيرهم للعلم اللدني والمعرفة الحدسية مع النظرة الغزالية - في قيام كل منهما علىٰ أساس عقلي وليس علىٰ أساس روحي خالص.

فحصول المعرفة اللدنية عند الفلاسفة الإشراقيين يكون عن طريق الاتصال بالعقل الفعال، الذي هو آخر سلسلة العقول والذي يشرف علىٰ ما تحت فلك القمر، في نظرية الفيض، وهو مصدر العلم اللدني.

ويتم اتصال العقل الإنساني في أعلىٰ درجاته وقواه، وهو العقل المستفاد بالعقل الفعال، فيشرق عليه العقل الفعال -عقل فلك القمر- بالمعرفة، الذي يعود في سلسلة العقول بالفيض إلىٰ الله -تعالىٰ-[2] «فيكون الله ﷻ يوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالىٰ إلىٰ العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلىٰ عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلىٰ قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلىٰ قوته المتخيلة نبيًّا منذرًا بما سيكون، ومخبرًا بما هو الآن من الجزئيات، بوجود يعقل فيه

---

(١) د. يحيىٰ هويدي، «منطق البرهان»، (ص/ ٨٩، ٩٠).

(٢) انظر: د. راجح عبد الحميد الكردي، «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة»، (ص/ ٦٦٧).

الإلهي، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلىٰ درجات السعادة»[1].

إن الاتصال بالعقل الفعال والالتحاق بعالم العقول والتحرر من كل ما هو مادي وجسمي كمال السعادة وأقصاها عند الفارابي «فالسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلىٰ حيث لا تحتاج في قوامها إلىٰ مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقىٰ علىٰ تلك الحال دائمًا أبدًا . . . وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أعمال فكرية، وبعضها أعمال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات وملكات ما مقدرة ومحدودة»[2].

وفصل ابن سينا الحديث عن المعرفة الإشراقية في القسم الرابع من الإشارات والتنبيهات، وكيفية تحصيل السعادة واللذة والبهجة الحقة عن طريق المعارف العقلية، «وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله علىٰ ما هو عليه مجردًا عن الشوب، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية، ثم ما بعد ذلك تمثلًا لا يمايز الذات، فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل»[3].

وخلوص العارفين المتنزهين إلىٰ عالم القدس والسعادة والانتقاش بالكمال الأعلىٰ وحصول اللذة العليا - مرهون باندفاع درن مقارنة البدن والانفكاك عن الشواغل والعلائق الجسمانية[4].

وذكر درجات ومقامات العارفين، فنحل اسم العارف لـ «المنصرف بفكره إلىٰ قدس الجبروت، مستديمًا لشروق ونور الحق في سره»[5].

(١) الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ١٢٥). وانظر عن الوحي لرئيس المدينة الفاضلة: له أيضًا، كتاب الملة، ضمن كتاب «كتاب الملة ونصوص أخرىٰ»، (ص/ ٦٤).

(٢) الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ١٠٥، ١٠٦).

(٣) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسي»، القسم الرابع (التصوف)، (ص/ ٢٢، ٢٣).

(٤) انظر: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسي»، القسم الرابع (التصوف)، (ص/ ٣٢).

(٥) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسي»، القسم الرابع (التصوف)، (ص/ ٥٨).

ومن صفة العارف تنزهه عما يشغل سره عن الحق، وتكبره علىٰ كل شيء غير الحق، وذاك زهده ومن شرطه ارتياض نفسه وجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلىٰ جناب الحق، وتلك عبادته. فتصير هممه وقوىٰ نفسه المتوهمة والمتخيلة مسالمة للسر الباطن، حينما يستجلي الحق لا تنازعه، فيكون بكليته منخرطًا في سلك القدس[1]. «والعارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئا علىٰ عرفانه»[2].

ويبلغ العارف بالإرادة والرياضة درجات الاتصال، حتىٰ تصل لمنتهاها «وتحصل له معارفة مستقرة، كأنها صحبة مستمرة، ويستطيع فيها ببهجته»[3].

ثم ينال بعد الرياضة المقصود، فيصبح سره «مرآة مجلوة محاذيًا بها شطر الحق»[4].

إن الحديث عن المعرفة الإشراقية عند الفلاسفة الإشراقيين، هو حديث عن العلم اللدني القائم علىٰ أساس عقلي، ويتم عن طريق المجاهدة عن طريق التفكر والأعمال الفكرية والفضائل العقلية، والترقي عن حضيض الشواغل المادية والجسمانية واللذات الحسية إلىٰ الاتصال بعالم العقول وبلوغ رتبة الكمال والسعادة بالاتصال بعالم القدس. وهذه المعرفة ليس فيها اتحاد ولا حلول، ولكنها تشعر فقط بمجرد علاقة بين الإنسان والعالم العقلي[5].

وهذا هو الحدس العقلي «وهو حدس يقع في النفس لصفاء الذهن بعد ممارسة العلوم»[6].

يقول ابن سينا: «إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالمًا عقليًّا مرتسمًا

---

(١) انظر: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسي»، القسم الرابع (التصوف)، (ص/ ٥٩، ٦٠).

(٢) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسي»، القسم الرابع (التصوف)، (ص/ ٦٨).

(٣) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسي»، القسم الرابع (التصوف)، (ص/ ٨٨).

(٤) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسي»، القسم الرابع (التصوف)، (ص/ ٩١).

(٥) انظر: د. راجح عبد الحميد الكردي، «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة»، (ص/ ٦٧٦).

(٦) د. يحيىٰ هويدي، «منطق البرهان»، (ص/ ٨٣).

فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدئة من مبدأ الكل إلىٰ الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المعلقة نوعًا ما من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتىٰ تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود كله، مشاهدًا ومنخرطًا في سلكه، وصائرًا في جوهره»[1].

إن تمسك ابن سينا ههنا في تصوفه بالتأمل والتعقل يبعده عما يسميه المتصوفة الكبار بـ «الوجد»، فالتصوف الحق بحسب هذه النظرة الفلسفية طريقه الرياضة الحقة التي تعني اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوي وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال، وليس الرياضة بالزهد والتقشف. وهكذا أعاد ابن سينا التصوف إلىٰ حظيرته العقلانية الخالصة، وأدرك أن التجربة الصوفية الصادقة نظر عقلي خالص، لا تشوبه شائبة من حركات وافتعالات لا أساس لها في العملية الروحية المطلوبة[2].

وهكذا نرىٰ اختلاف هذا التصوف الفلسفي وتلك المعرفة اللدنية التي تعتمد علىٰ الاستدلال العقلي واستشراف المعارف بالتعقل والتأمل والتفكر - عن هذا التصوف السلبي الذي يعتمد الذوق والمواجيد سبيلًا إلىٰ تحصيل العلم اللدني. وهذا هو المرفوض عند عامة المتكلمين والفلاسفة، ولا يمثل حجة في علومهم أو الاعتداد به في استدلالاتهم «قال القفال: ولو ثبتت العلوم بالإلهام لم يكن للنظر معنىٰ، ولم يكن في شيء من العالم دلالة ولا عبرة، وقد قال -تعالىٰ-: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣] فلو كانت المعارف إلهامًا لم يكن لإراءة الأمارات وجه»[3].

وختاما لمبحث النظر نقول: قد وضح من مذاهب المتكلمين والفلاسفة الاعتداد

---

(١) ابن سينا، «كتاب النجاة»، (ص/ ٣٢٨).

(٢) راجع: د. جعفر آل ياسين، «فيلسوف عالم: دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي»، (ص/ ٢٥٥ - ٢٥٧).

(٣) الزركشي، «البحر المحيط»، (٦/ ١٠٣).

بالنظر العقلي ليس غير في إثبات صحة الأديان وفسادها، والحكم علىٰ ثبوت الآراء ونفيها، ولا امتحان للنحل والمذاهب وتمحيصها إلا بطريق النظر والفكر والتأمل والاعتبار والاستدلال، وأنه لا يجوز القول في المسائل والديانات والاعتقادات بالظن أو الحدس أو التبخيت أو التقليد.

المبحث الثاني

مفهوم الاستدلال وأهميته بين المتكلمين والفلاسفة

★ أولًا- مفهوم الاستدلال والدليل:

الاستدلال علىٰ وزن الاستفعال، وهذه الصيغة في اللغة العربية -كما هو معروف- تدل علىٰ الطلب، فـ «الاستدلال لغة طلب الدليل»[1].

وعن المعنىٰ اللغوي أخذ المتكلمون المعنىٰ الاصطلاحي، فالاستدلال عند المعتزلة كما يقرر ذلك أبو رشيد النيسابوري «هو النظر المؤدي إلىٰ المعرفة، لأن هذا السَّبْر (يعني النظر) يفيد الطلب في اللغة، فيجب أن يكون المراد به ما ذكرناه»[2].

وكذلك عند الأشاعرة، وقد ذكر ابن فورك عن الأشعري أنه «كان يقول: إن الاستدلال له معنيان؛ أحدهما: انتزاع الدلالة. والثاني: المطالبة بالدلالة. فأما إذا كان انتزاعًا للدلالة واستنباطًا لها، فإنه قد يصح من واحد، ويكون ذلك حال المفكر والناظر. وأما إذا كان الاستدلال بمعنىٰ المطالبة بالدلالة، فإنه يكون مقتضيًا لاثنين، مطالَب بالدلالة ومطالِب بها»[3].

وهم يسوون بين النظر والاستدلال فيعرفون الاستدلال بالنظر، كما سبق في قول النيسابوري، وكما في قول الأشعري «إن الاستدلال هو النظر والفكرة من المفكِّر والمتأمِّل، وهو الاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد علىٰ الغائب»[4].

---

(١) الكفوي، «الكليات»، (ص/ ١١٤).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٤٥).

(٣) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٦).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٦).

ويتابعه علىٰ ذلك الباقلاني فيقول: «الاستدلال هو نظر القلب المطلوبُ به علمُ ما غاب عن الضرورة والحس . . . والمستدل الناظر في الدليل. واستدلاله: نظره في الدليل، وطلبه به علمَ ما غاب عنه»[1].

ويوافق الباقلانيُّ الأشعريَّ علىٰ ما قرره من أن الاستدلال طلب الإنسان الدلالة بينه وبين نفسه، أو مطالبة غيره بها، فيقول: «فأما الاستدلال فقد يقع علىٰ النظر في الدليل والتأمل المطلوب به العلمُ بحقيقة المنظور فيه، وقد يقع أيضًا علىٰ المساءلة عن الدليل والمطالبة به. فالأول لا يتعلق باثنين، والثاني مساءلة ومفاعلة لا تصح إلا بين اثنين»[2].

ويرىٰ الباقلاني أن النظر والاستدلال قد يسمَّيان دليلًا ودلالة مجازًا واتساعًا لما بينهما من التعلق. وأن العبارة المسموعة التي تنبئ عن استدلال القلب ونظره وتأمله قد تسمَّىٰ نظرًا واستدلالًا مجازًا واتساعًا لدلالاتها عليه[3].

وكما أن النظر منه صحيح ومنه فاسد، واسم النظر يشملهما؛ يقرر الباقلاني أنه «قد يغلط المستدِلّ تارة، وقد يصيب، وكلاهما استدلال منه»[4].

ويعرف الباجي الاستدلال -في موضعين من كتبه- بتعريف النظر ذاته، فيقول: «الاستدلال هو التفكر في حال المنظور فيه طلبًا للعلم بما هو نظر فيه أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن»[5]. وجمع بينهما بالتعريف نفسه في موضع آخر[6].

واقتصر أبو إسحاق الشيرازي في تعريف الاستدلال علىٰ ما ورد في اللغة، فلم يزد في تعريفه علىٰ أن «الاستدلال طلب الدليل»[7].

وأوجز الجويني بأن الاستدلال «يتَرَدَّد بين البحث والنظر في حقيقة المنظور فيه،

---

(١) الباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ١٥).

(٢) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢٠٧، ٢٠٨).

(٣) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٤).

(٤) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢٠٨).

(٥) أبو الوليد الباجي، «الحدود»، (ص/ ٤١). و«إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ١٧٦).

(٦) انظر: أبا الوليد الباجي، «المنهاج في ترتيب الحجاج»، (ص/ ١١).

(٧) أبو إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٥٦).

وبين مسألة السائل عن الدليل»[1].

وعند الماتريدية أيضًا «الاستدلال طلب الدليل، وكذا الاستنباط، وأصله الاستخراج، وكذا الاجتهاد: بذل الجهد في طلب الدليل. وقد يستعمل الاستدلال في ذكر الدليل، يقال: فلان استدل بالمسألة إذا ذكر الدليل»[2].

وأما الاستدلال عند الفلاسفة فإن ابن سينا يرىٰ أنه «صنعةٌ ما تؤدي إلىٰ غرض، وكل صنعة فإنها تتعلق بمادة وصورة، وبحسب اختلاف كل واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع في الصنعة»[3].

وعلىٰ هذا قرر انحصار طريقه في القياس، مشيرًا إلىٰ أن الاستدلال ينطلق علىٰ ما حصل به علم يقيني، أو تسليم ظنٍ بما يتفق مع ما قرره الباقلاني من أن الاستدلال يشمل ما أصاب فيه المستدل وما أخطأ فيه. يقول ابن سينا «الغرض في الاستدلال حصول علمٍ أو تسليم ظنٍ علىٰ سبيل اكتساب، والمؤدِّي المعتمد عليه هو القياس، ومادة القياس هي مُصدَّقات أو أمور في حكم مصدقات سلف بها التصديق. وصورة القياس هي الرصف والتأليف الذي يقع فيه»[4].

وهذا المعنىٰ يقترب من معنىٰ الدليل عند المتكلمين كما سيأتي.

وإذ كان الاستدلال طلب الدليل؛ فإن أوجب ما يتمم الكلام فيما نستوضحه الآن أن نتعرف حقيقة الدليل ومفهومه عند المتكلمين والفلاسفة، ليتسنَّىٰ لنا الانعطاف علىٰ الإبانة عن مكانته في علمي الكلام والفلسفة.

والدليل في اللغة هو ما يُستَدَلّ به، والدالُّ والمرشد[5].

ويوافق اصطلاح المتكلمين للدليل معناه اللغوي، فالقاضي عبد الجبار بعد أن

---

(١) الجويني، «التلخيص في أصول الفقه»، (١/ ١١٩). وانظر له أيضًا بتفصيل: «الكافية في الجدل»، (ص/ ٤٨، ٤٧).

(٢) أبو اليسر البزدوي، «كتاب فيه معرفة الحجج الشرعية»، (ص/ ٥).

(٣) ابن سينا، «القياس من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٦).

(٤) ابن سينا، «القياس من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٧).

(٥) انظر: الجوهري، «الصحاح»، باب اللام فصل الدال، مادة (دلل)، (٣/ ١٦٩٨). وابن منظور، «لسان العرب»، مادة (دلل)، (٢/ ١٤١٤). والرازي، «مختار الصحاح»، مادة (دلل)، (ص/ ٨٨).

يسوِّي بينه وبين الدلالة، يقرر أن «معناهما: ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلىٰ العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه.

ولا بد من اعتبار الشرطين؛ أما الأول فلا بد منه، ولهذا فإن سقوط الثلج في وقته لمَّا لم يكن التوصُّل به إلىٰ نبوة محمد ﷺ لم نَقُلْ: إنه دلالة علىٰ نبوته، وقيل في القرآن: إنه دليل علىٰ ذلك لمَّا أمكن التوصُّل به إلىٰ العلم بنبوته؛ وأما الشرط الثاني فلا بد منه أيضًا، ولهذا لا يقال في أثر اللص أنه دلالة عليه، وإن أمكن الاستدلال به علىٰ موضعه لمَّا لم يصنعه لهذا الوجه، بل استفرغ الوسع وبذل الجهد في إخفاء نفسه»[1].

ويشير أبو رشيد النيسابوري إلىٰ اعتبار اللغة في المواضعة علىٰ معنىٰ الدليل عندهم، فيقول: «والصحيح عندنا أن الدليل في الحقيقة هو الفاعل للدلالة، كما قيل في اللغة»[2]. علىٰ معنىٰ الدالّ والمرشد.

وارتباط المعنىٰ الاصطلاحي باللغوي في تعريف الدليل أوضح وأصرح عند الحاكم الجشمي حين يقول: «الدليل ما يمكن أن يُستَدَلّ به علىٰ غيره إذا قصد فاعله أن يَستدلّ به. وقيل: ما أمكن الاستدلال به»[3].

وعند الأشاعرة كذلك، فابن فورك يذكر عن أبي الحسن الأشعري أنه «كان يقول: إن الدلالة هي العلامة التي بها يدلّ الدالّ علىٰ المدلول عليه، من إشارة أو أثر أو حكم مقتضٍ لحكم مقتَضًىٰ. وكان يقول: إنه قد يوضع الدليل والدالّ في موضع الدلالة توسُّعًا لأجل ما بين الدالّ والدلالة من التعلق»[4]. وهذا كما نرىٰ موافق لما ذكره المعتزلة.

والباقلاني وإن كان يرىٰ ما يراه الأشعري من أن الدليل ما يتوصَّل به إلىٰ علم ما غاب عنا، إلا أنه يقول بعكس ما قال به الأشعري والمعتزلة من حيث تعلق الدليل بالدلالة في الحقيقة والمجاز، فالباقلاني يرىٰ أن الدليل بمعنىٰ الدلالة حقيقة

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٨٧، ٨٨).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٤٤).

(٣) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٧١ أ)، ومرقومة خطًا (٢٧٠ أ).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٦).

لا مجازًا، ويفيض في تأكيد هذا المعنىٰ إذ يقول: «فإن قال قائل: فما معنىٰ الدليل عندكم؟ قيل له: هو المرشد إلىٰ معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار. وهو الذي يُنصَب من الأمارات، ويُورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصُّل به إلىٰ معرفة ما غاب عن الضرورة والحس، ومنه سمِّي دليل القوم دليلًا، وسمَّت العرب أثر اللصوص دليلًا عليهم لمَّا أمكن معرفة مكانهم من جهته . . . وإنما سمِّي ناصب الآيات والأمارات التي يمكن التوصل بها إلىٰ معرفة المعلوم دليلًا، مجازًا واتساعًا لمَا بينه وبين الدليل الذي هو الأمارات والإشارات من التعلق.

وإنما الدليل في الحقيقة هو ما ذكرناه من الأسباب المتوصَّل بها إلىٰ معرفة الغائب عن الضرورة والحواس من الأمارات والعلامات والأحوال التي نعرف بها المستنبَطات. وهذا الدليل الذي وصفنا حاله هو الدلالة، وهو المستدَل به، وهو الحجة»[1].

ويؤكد في موضع آخر -بعد أن عرف الدليل بهذا التعريف نفسه- أن تعريف الدليل بتخصيصه بهذه الصفات هو حقيقة معناه في اللغة، فيقول: «والدليل علىٰ أن ما وصفناه هو معنىٰ وصْفه بأنه دليل إطباق أهل اللغة علىٰ كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلىٰ معرفة ما هو دليل عليه من غير قصر التسمية علىٰ بعض دلك دون بعض، وهذا من علامات الأسماء الحقيقية نعني جريانها واطرادها في كل ما وجد فيه معنىٰ الاسم. وتسمية الرجل دليلًا إنما جرت عليه مجازًا واتساعًا»[2]. ثم جزم بأن «الدليل والدلالة والمستدَل به أمر واحد، وهو البيان والحجة والسلطان والبرهان، كل هذه الأسماء مترادفة علىٰ الدلالة نفسها. فأما الدال فهو المبين لغيره بنصبه الدليل، وهو الله -تعالىٰ- الناصب لأدلة العقل والسمع، وكل من نصب لغيره دليلًا علىٰ شيء فهو دالٌّ له بما نصبه»[3].

وبهذا التعريف المستمد من اللغة عرفه جمع من الأشاعرة موافقين للباقلاني في أن

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٤). وانظر له أيضًا: «الإنصاف»، (ص/ ١٥).

(٢) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢٠٣).

(٣) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢٠٧).

الدليل هو الدلالة، وأن الدالّ ناصِبُها[1].

والحق أنه خلاف ظاهري إذ هم مجمعون علىٰ أن الدليل هو المرشد إلىٰ المقصود من النظر والاستدلال، وصدق الجويني حين قال: «الدلالة هي التي يُتوصل بصحيح النظر فيها إلىٰ العلم المكتسب[2]. وهذا الحد يشتمل جملة أجناس الأدلة مع انقسامها. واختلف الأصوليون في الدليل. والذي ارتضاه القاضي (يعني الباقلاني) أنه الدلالة، وصار كثير من أئمتنا إلىٰ أن الدليل هو الدالّ، وهو ناصب الدلالة. ولكل واحد من القولين وجه، والكلام فيه لا يتشبَّث بالحقائق»[3].

ولعل الأولىٰ أن يكون ما ذكره الباقلاني هو الأصح، ويؤيده ما أوردته من أن من معاني الدليل في اللغة: ما يُستدل به.

---

(١) انظر: ابن فورك، «الحدود»، (ص/ ٨٠). وأبا الوليد الباجي، «الحدود»، (ص/ ٣٧، ٣٨). و«إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ١٧٥). و«المنهاج في ترتيب الحجاج»، (ص/ ١١). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٥٥). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٨). و«التلخيص في أصول الفقه»، (١/ ١١٥ - ١١٧). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٢). وأبا بكر الصقلي، (ص/ ١٥٢).

(٢) تعيين العلم المكتسب في التوصل إليه بصحيح النظر يدل علىٰ أن العلم الضروري ليس النظر سبيلًا للتوصل إليه بتة، كما سيأتي.

(٣) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٦١). وقارن له أيضًا بـ«الكافية في الجدل»، (ص/ ٤٦، ٤٧). وقارن بأبي إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٥٦).

★ ثانيًا- مكانة الدليل وبعض أحكامه وقضاياه:

إذا كان «لا مذهب إلا ويجب فيه بيان الحق من الباطل إذا كان مما عليه دليل»[(1)]؛ فإن الدليل يمثل في ميداني علم الكلام والفلسفة الوسيلةَ الوحيدة للوصول إلىٰ نتائج ما يُبحث فيهما من قضايا، لمَا أن اليقين الذي هو مطلوب العِلمَيْن لا يحصل إلا بالنظر والاستدلال الصحيحين، اللذين يستندان إلىٰ الدليل الصادق اليقيني[(2)] الذي لا يعتريه الشك، ولا تداخله الشُّبَه، فإن «اليقين لا يحصل إلا بالنظر في الأدلة»[(3)]. ومن ثم «فإن في تكثير الأدلة زيادة لليقين»[(4)]، وعلىٰ هذا فلا معتمد ولا تعويل إلا عليه، ولا استناد إلا إليه، وهو المتبع دون ما سواه من الطرق المسلوكة التي لا توصل إلىٰ اليقين، ولا يجوز لصاحب مذهب أن يبني مذهبه علىٰ غير الدليل، فالدليل هو السبيل الأوحد للتوصل إلىٰ إدراك المعلومات، وكان هذا ما قرره الجويني حين رد علىٰ النصارىٰ في قولهم وتسميتهم الباري-تعالىٰ- وتقدس- جوهرًا، «فإن زعموا أنهم قالوه بغير دليل، فقد اعترفوا بأنهم لا عصمة معهم، ولا حجة تُعضِّدهم، وهذا ما

(1) القاضي عبد الجبار، «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين»، ضمن «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، (ص/ 168).

(2) الغالبية من المتكلمين لا يطلقون اسم الدليل إلا علىٰ الأدلة القطعية كالأدلة العقلية ونص الكتاب وخبر التواتر والإجماع، وأما الظنية من الأدلة فيطلقون عليها أمارة أو علامة؛ ولهذا قال الجويني: «إذا استدَّ النظر، وامتدَّ إلىٰ اليقين والدَّرْك، فهو الذي يسمَّىٰ نظرًا ودليلًا». [الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (1/ 138)]. وقارن بالقاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (3/ 204). وقد أورد هذا الرأي أبو إسحاق الشيرازي وأبو الوليد الباجي، واعترضا عليه. [انظر: أبا إسحاق الشيرازي، «اللمع»، (ص/ 32، 33). و«شرح اللمع»، (1/ 156، 155). وأبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ 175)]. وراجع: د. عبد الحميد أبو زنيد، هامش رقم/ (1) من تعليقاته علىٰ نص «التقريب والإرشاد الصغير» للباقلاني، (1/ 202). وما ذكره ابن سينا في معنىٰ الاستدلال ونبهنا علىٰ مماثلته لمعنىٰ الدليل عند المتكلمين - يدل علىٰ أن الدليل يشمل عندهم القطعي اليقيني والظني الاحتمالي. «فإن الاستدلال عامٌّ يشمل البرهان وغيره؛ إذ البرهان تقتصر دلالته علىٰ المسلك اليقيني من الاستدلالات، بينما يُعَدُّ المسلك اليقيني والمغالطي استدلالًا. فيمكن القول بأن كل برهان استدلال، وليس كل استدلال برهانًا». [أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ 25، 26)].

(3) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (1/ 252).

(4) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (1/ 240). وانظر أيضًا: (2/ 629).

لا يرتضيه صاحب مذهب لنفسه، ولو كان يسوغ[1] ذلك في المذاهب لاتسع الخرق، واستوىٰ المحِقّ والمبطِل»[2].

ويؤكد أبو رشيد النيسابوري ذلك فيقول: «وعلىٰ الأحوال كلها إنا نتبع الدلالة في هذا الباب، فحيث قام الدليل صرنا إليه، وحيث قعد الدليل امتنعنا منه»[3]. وأن «المذاهب تبنىٰ علىٰ الأدلة، والأدلة لا تُبنىٰ علىٰ المذاهب»[4]. ذلك لأن «صحة المذهب تتبع صحة الدليل»[5].

ويعضِّد النيسابوري ذلك بما يقعِّده من أنه «لا يجوز أن يُعترض علىٰ دليلنا الذي أوردناه لإفساد مذهبك بنفس ذلك المذهب؛ لأن الدلالة لا تبنىٰ علىٰ المذاهب، بل المذاهب تبنىٰ علىٰ الأدلة. ولو ساغ ذلك، لكان لكل مبطل أن يعترض علىٰ ما يورد من الأدلة بنفس مذهبه الذي يفسد تلك الأدلة»[6].

وقال: «الدلالة لا يجوز أن يُعترض عليها بالمذهب الذي يورد الدليل لإفساده، وإنما يجعل الدليل عيارًا ويُرتب المذهب عليه، فأما أن يرتب الدليل علىٰ المذهب، فذلك عكس ما يقتضيه العقل والمقاييس الصحيحة»[7].

وفيما يتصل بمنزلة الدليل في علم الكلام أوضح الغزالي أن: «الأدلة سلاليم الخلق إلىٰ ربهم، والذهول عنها هو المعبّر عنه بالحجب»[8].

وقال أبو المعين النسفي بعد أن ذكر كثيرًا ممن كانوا علىٰ مذهب الماتريدية الذين ماتوا ما بين ثلاثمائة إلىٰ ثلاثمائة وأربعين في ردِّه علىٰ من قال: إن القول بأن التكوين

---

(١) في الأصل ولو يسوغ، والمعنىٰ يقتضي زيادة «كان».

(٢) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٥٧١).

(٣) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٣).

(٤) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٩٧).

(٥) القاضي عبد الجبار، «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين»، ضمن «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، (ص/ ١٦٧).

(٦) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ١٧٤).

(٧) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٥٠).

(٨) الغزالي، «معراج السالكين»، ضمن «رسائل الغزالي»، (ص/ ٥٤).

أزلي غير محدَث وهو غير المكوَّن - قولٌ محدَث، فقال بعد ذكره لمن كان علىٰ هذا المذهب من مشايخ الماتريدية وكثير من رجال الصوفية: «ومذهب من كانت حاله هذه لحقيق ألا يُنسب إلىٰ حدوث عهد، ولا يُعزىٰ إلىٰ مَنْ لا حَظَّ له من العلم، ولا يُقرن بمقالة القائلين بقدم العالم، مع أن هذا ليس من باب معمَّر عن الزهري، وعروة عن عائشة، إنما المعوَّل عليه ما تمهَّد من الأصول ورجح من المعقول وقَوِي من البراهين والحجج وتأيَّد من الدلائل والعلل»[1].

ومن الفلاسفة يقرر ابن سينا أن مسائل العلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة إنما تعرف بالبرهان اليقيني[2].

ويدل علىٰ مكانة الدليل عند المتكلمين والفلاسفة أن الدليل مطلبهم وبغيتهم في الاستدلالات، فعنه يبحثون ومعه حيث دار يدورون، فإذا وجدوه لا يمنعهم من اتباعه مخالفته لقول إمام أو مغايرته لما عليه صاحب المذهب، بل يجب عليه أن يستنكف عن التقليد إذا ظهر له الحق بالحجة والدليل والبرهان، «ولا يعتمد علىٰ اجتماع أهل مذهبه علىٰ صحة أصولهم ... وأن لا يتسارع إلىٰ الاعتقاد إلا بعد التثبت والبيان ... ويجب أيضًا أن يفصل بين اليقين وغالب الظن والاحتجاج والتقريب ... لأن المذهب لا يفسد إلا بحجة تفسده، وما أفسده يصحح ضده، ولولا أن ذلك كذلك لبطلت الحقائق، وهذا باطل»[3].

وليس ثَمَّ ما يستدل به في هذا المقام نموذجًا وتقريرًا أحسن مما ورد عن الباقلاني في مخالفته للأشعري في صفة البقاء، وقوله إن البقاء ليس معنىٰ، وأن الله باقٍ بنفسه علىٰ خلاف ما يقوله الأشعري، وموطن الشاهد ما حكاه أبو القاسم الأنصاري عن الباقلاني أنه قال: «لم أقصد بما ذكرتُه ومِلتُ إليه من نفي البقاء مخالفةً لمشايخي ولا تصدِّيًا لِأَن أُذكَر بالخلاف، ولكن لم يكن للتقليد في أصول التوحيد وجه،

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣٦١).

(٢) انظر: ابن سينا، «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات»، (ص/ ٧٨).

(٣) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣١٩ - ٣٢١). وراجع الصفحتين بعدها في الكلام عن آفات النظر.

فالدليل هو المتَّبع دون أصحاب المذاهب»[1].

ومن هذا القبيل ما أورده أبو رشيد النيسابوري عند ذِكْرِه مخالفةَ أبي علي الجبائيّ (ت: ٣٠٣هـ) لأبي الهذيل العلّاف (ت: ٢٣١هـ) في مسألة أن الافتراق ليس معنىٰ زائدًا علىٰ كون الجوهرين علىٰ سبيل البُعْد عند الجبائي، علىٰ خلاف ما ذهب إليه العلّاف من كون الافتراق معنىٰ زائدًا، من أنه «يقال: إن الشيخ أبا علي لم يكن في عينه أحد أعظم من أبي الهذيل، ومع هذا فقد خالفه في أربعين مسألة، هذه إحداهن»[2].

وفي هذا الإطار يدخل قول أبي المعين النسفي بعد أن ذكر - بلفظ خصمه- شُبَه بعض الأشعرية في الاستدلال علىٰ نفي صفة التكوين وكونها أزلية «حكيتُ لفظه لئلا يُظنَّ بي التقصير في حكاية شُبَه الخصوم والحكاية علىٰ وجه يسهِّل عليَّ الجواب، بل يعلم أني مُتَّبِعٌ للدليل منقاد للحق غير مائل فيما أنا عليه من المذهب إلىٰ الهوىٰ والشهوة»[3].

وسيرد في مبحث التناقض ما يساوق هذا النموذج عند الفلاسفة.

ولعل من نافلة القول أن أنبّه علىٰ أن كل ما أوردتُه في أهمية النظر ونبذ التقليد وذم المقلدين عند المتكلمين والفلاسفة يصح أن يضاف هنا في الكلام عن مكانة الدليل في علمي الكلام والفلسفة، ولعل ما ذكرتُه هنالك أن يكون فيه غنية عن الإطالة ههنا.

ومن أحكام الدليل وقضاياه عند المتكلمين أن:

(١) من شرط الأدلة الاطراد وليس من شرطها الانعكاس:

الاطراد أو الطرد في هذا المقام تحقُّق الدليل مع تحقق المدلول، والعكس -في

---

(١) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٦٨٣). ولا غرو أن يكون هذا مسلك الباقلاني والأشعري نفسه قد قال ما قال كما ذكرنا في المتن. ويروىٰ عنه مثل ما ذكره الباقلاني من أن المتبع هو الدليل. [راجع مقدمة المحقق، (ص/ ١٢٠)].

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ١١٩). والمعتزلة في هذا السياق أجدر من يستشهد بهم؛ والملمح الأبرز في هذا المقام أن خلافاتهم فيما بينهم- وخاصة بين مدرستَيْها - أثرَىٰ الخلافات في المذهب الواحد عند المتكلمين، في مقابل خلافات طفيفة داخل المذهبين الأشعري والماتريدي. وكلها تدل علىٰ المرونة والحرية في تبني الآراء ومخالفة الأئمة، وعند المعتزلة أوضح وأظهر.

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣١٥).

هذا المقام أيضًا-: انتفاء الدليل مع انتفاء المدلول، و«بيانه أن الفعل يدل علىٰ وجود الفاعل وعلىٰ اقتداره، فهذا هو المعنيّ باطراد الدليل، فإنه مهما وُجد الفعل وجب أن يكون دالًّا علىٰ وجود الفاعل، كاشفًا عنه وعن اقتداره، ثم عدم الفعل لا يدل علىٰ عدم الفاعل ولا علىٰ عجزه، وكذلك الدخان يدل علىٰ النار، فهذا طرد الدليل، وعدم الدخان لا يدل علىٰ عدم النار، ولو دل عدم الدخان علىٰ عدم النار لانعكس الدليل»[1].

قال الباقلاني: «ويجب لا محالة اطراد الدليل وجريانه كيف تصرفت حال في قضيته عقلًا أو تواطؤًا، لأنه إن لم يَجْرِ فَسَد وانتقض، ولو صح وجوده أو وجود مثله غير دالٍّ مع ثبوت العقل أو التواضع عليه[2] لفسدت قضية نصبه، وانتقض طريق المواضعة علىٰ دلالته»[3].

ويؤكد الجويني ويفسِّر مَنْشَأ الخطأ في هذا، فيقول: «الأدلة شرط صحتها الاطراد وليس من شرطها الانعكاس. وظن بعض الأغبياء من الفقهاء أن الأدلة العقلية يشترط انعكاسها؛ وهذا من أفحش الغلط وإنما زل الصائر إلىٰ ذلك من حيث اختلطت العلل العقلية عنده بالأدلة، وأجراهما مجرىٰ واحدًا»[4]. موضِّحًا أن «الدليل لا يشترط في صحته الانعكاس، وإنما يشترط ذلك في صحة العلل»[5]. ويؤكده في موضع آخر حاكيًا إجماع المحققين عليه، ويشرح بالأمثلة تعلة امتناع انعكاسها، فيقول: «ليس من

---

(١) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٤١). وقارن بالجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٦٩).

(٢) قال الباقلاني: «الأدلة عندنا قسمان: دليل عقلي وهو ما يدل بقضية العقل ووجهٍ هو في العقل حاصل عليه، نحو دلالة حدوث الفعل علىٰ فاعل وأنه قادر عليه وغير ذلك، والضرب الثاني وضعي وهو ما دل علىٰ دلالته بطريق المواضعة أي ما تواضع أهله عليه، ولولا مواضعتهم لما دل، مثل دلالات الألفاظ والرموز والإشارات والكتابة والعقول وغير ذلك». انظر: الباقلاني، «التقريب والإرشاد»، (١/ ٢٠٤، ٢٠٥).

(٣) الباقلاني، «التقريب والإرشاد»، (١/ ٢٠٥، ٢٠٦).

(٤) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٦٩).

(٥) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٧٣). وانظر أيضًا: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٠٤).

شرط الأدلة انعكاسها بإجماعٍ من المحققين، إذ لو شُرِط فيها ذلك لدل عدم الإتقان (يعني عدم إتقان الفعل من فاعله) علىٰ جهل الفاعل كما دل الإتقان علىٰ علمه؛ ولدل عدم العالَم علىٰ عدم المحدِث كما دل حدوثه علىٰ وجوده، إلىٰ غير ذلك مما يطول تتبعه. وإنما يشترط الانعكاس في العلل العقلية والحقائق»[1].

ومن المعتزلة يؤكد القاضي عبد الجبار أن «الأدلة لا يعتبر فيها العكس، وإنما يعتبر فيها الطرد»[2].

ومن نماذج تخطئة انعكاس الدليل ما عاب به السمناني علىٰ المعتزلة أنْ جعلوا وقوع الفعل من الواحد منا مع عدم علمه به دليلًا علىٰ كونه خالقًا له، يقول: «نحن جعلنا عدم علمه بكيفية فعله دليلًا علىٰ أنه ليس بخالق لفعله، وأنتم تلزمون أن يكون ما وقع منه مع كونه غير عالم به أن يكون خالقًا له، وهذا من باب عكس الدليل ومطالبته، وذلك غير واجب ولا لازم في حكم النظر»[3].

(٢) الدليل قد يصح بلا مثال، وليس يشترط لكل دليل المثال عليه:

الأصل أن المثال إنما يورد لتعضيد ما يستشهد به عليه من الأدلة، فهي ثابتة في نفسها وإن لم يمثَّل لها، وكذلك لا يلزم من فساد المثال فساد الدليل نفسه، فلربما أخطأ المستدل فاختلط عليه أمر التمثيل، فكان ما مَثَّل به غيرَ صحيح مع صحة الدليل في نفسه؛ اللهم إلا أن يكون استدلالٌ لا يتم إلا بمثاله، فيكون فساد المثال مفسدًا لدليله. قال القاضي عبد الجبار: «الدليل قد يصح بلا مثال، وقد يصح بأن يعدل عن مثال يتَّجِه عليه الفساد إلىٰ مثال صحيح. فإذا ثبت ذلك لم يكن الطعن فيه مُفْسِدًا

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٧٠٤). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥٠٩، ٥٢٢، ٥٢٣).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٤٢).

(٣) السمناني، «البيان»، (ص/ ٤٢٥، ٤٢٦). وانظر هذا عند الجويني في «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٦٤). وراجع أمثلة ونماذج أخرىٰ: أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٥٢٠). ومصطفىٰ حسنين عبد الهادي، مقدمة تحقيق «الغنية في الكلام» لأبي القاسم الأنصاري، (١/ ١٢١ - ١٢٣).

للدلالة، إلا أن لا تتم الدلالة إلا بذلك المثال، كأن يكون مستنبطًا منه ولا أصل لها (أي للدلالة) بسواه»[١].

وقال أبو رشيد النيسابوري: «الدلالة تتم من دون ذكر المثال، لأن الدلالة لا تحتاج في صحتها إلىٰ صحة المثال، بل يجوز أن تكون دلالة وإن لم يكن لها مثال، ولهذا يجوز الانتقال من مثال إلىٰ مثال، ولا يجوز ذلك في الدليل، لأنه يكون انقطاعًا في الدليل دون المثال»[٢]. ولهذا قال: «كل دلالة لا يمكن تصحيحها إلا بالانتقال إلىٰ دلالة أخرىٰ لم تصح تلك الدلالة»[٣]. وهذا هو الانتقال المذموم الذي يعد من وجوه الانقطاع[٤]. لكن لا بد من أن يُعلم جيدًا أن «الاستعانة ببعض الدلالة لإسقاط سؤال أُورد علىٰ الدلالة لا يكون انتقالًا»[٥].

(٣) ما كان دليلًا فإنه يدل علىٰ جميع فروع مدلوله وإن لم تكن محصورة عند المستدل، فإذا ظهر له من الفروع ما يتيقن دخوله تحت هذا المدلول، حكم بانطباق الدليل عليها.

وقرر ذلك أبو رشيد النيسابوري قائلًا: «غير ممتنع أن الدليل إذا كان مبنيًّا علىٰ أمور مقدمة، فكل من علم ذلك الدليل مع تلك حصل له العلم بالمدلول من دون نظر واستدلال، ومع ذلك لا يخرج الدليل من أن يكون دليلًا في نفسه»[٦]. ثم ضرب مثالًا لذلك بقوله: «فهذا كما نقول: إن من عرف قبح الظلم علىٰ سبيل الجملة ثم شك في ضرر بعينه أنه ظلم أو ليس بظلم، فإنه إذا عَلِمَ كونه ظلمًا عَلِمَ قبحه من دون نظر واستدلال»[٧].

(٤) ويورد الجويني جامعًا لقسمة الدليل إلىٰ الإثبات والنفي ووجه استعمال كل

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (اللطف)، (١٣/ ١٥٧).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٣١).

(٣) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢١٩).

(٤) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٠٥، ٣١٦).

(٥) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٨١).

(٦) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٣٧).

(٧) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٣٧).

منهما، فيقول: «ولو أردنا ضبط جميع المسالك في الأدلة العقلية لطال علينا تتبُّعها؛ ولكن الجامع لجميع الأدلة العقلية أن يقال: الدليل إما أن يكون نفيًا أو إثباتًا، ولا مزيد عليهما ضرورة وبديهة. ثم الإثبات قد يدل علىٰ إثبات وقد يدل علىٰ انتفاء؛ وكذلك النفي قد يدل علىٰ انتفاء مرة وعلىٰ إثبات أخرىٰ. وإنما يدل الدليل عقلًا نفيًا كان أو إثباتًا علىٰ مدلوله إثباتًا كان أو نفيًا من حيث تعلم عقلًا استحالة تقدير الدليل من غير تحقق المعلوم الذي هو مدلول الدليل علىٰ وجه اقتضاء الدليل، وهذا كدليل الحدث علىٰ المحدث، وإذا دل إثبات علىٰ نفي عقلًا فالمعنىٰ بذلك استحالة تقدير ثبوت فيما اقتضىٰ الدليل نفيه، وهذا كدلالة استحالة التعري من الحوادث علىٰ انتفاء العدم، أو كدلالة السواد علىٰ انتفاء أضداده، وإذا تقرر ذلك فيما يكون إثباتًا من الأدلة، فهو سبيله فيما يكون نفيًا منها»[1].

وليس من نافلة القول أن أنبّه علىٰ أن ما ذكره الجويني في هذا البند سيرد صداه في عرض مباحث هذه الرسالة جميعًا في إيراد النماذج التطبيقية لكل قاعدة من القواعد بفروعها وتشعباتها.

---

(١) الجويني، «الشامل»، د. م. فرنك، (ص/٦٩). وقارن بابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٠٦، ٣٠٧).

★ **ثالثًا- الدعوى بغير دليل غير مقبولة:**

يعد هذا المنزع -في الحقيقة- امتدادًا لأهمية الدليل ومكانته عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين؛ فإذا كان الدليل يحتل تلك المنزلة السامقة في المباحثات العقلية عند كلا الفريقين؛ فإنه لا يسوغ إطلاق الدعاوىٰ في ذينك العلمين دون برهان وحجة، وإلا امتلأت قضاياهما بالدعاوىٰ المنبثقة عن الأهواء، ولم تتحقق الثقة فيما ينظر في العلمين من القضايا، لأن الدعاوىٰ حينئذ تقابل بمثلها، و«الدعوىٰ تصح بالبرهان لا بدعوىٰ غيرها»[1]. ولأن الشيء لا يعرف إلا بطريقين لا ثالث لهما، إما أن يعلم باضطرار، فلا يحتاج إلىٰ دليل، وإن ساغ التنبيه عليه والإشارة إليه، وإما أن يعلم بالدليل، وأما «إثبات ما لا تصح معرفته باضطرار ولا بدليل لا يصح»[2]. «لأن إثبات ما لا طريق إليه يؤدي إلىٰ فتح باب الجهالات»[3]. ولهذا عدت «التلفيقات أقوىٰ دليل وأوضح حجة علىٰ تنكب صاحبها عن الحق والهدىٰ»[4].

والدعوىٰ -كما عرفها القاضي عبد الجبار- «كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل»[5]. و«معنىٰ هذا أن كل قضية خبرية يتقدم بها المستدل عند استدلاله علىٰ شيء كمقدمة لاستدلاله أو حد أوسط له - تُعَدُّ من قبيل الدعاوىٰ، فإن أقام عليها الدليل وأثبت صحتها واحتج علىٰ ذلك؛ أصبحت مسلَّمة، وخرجت من إطار الدعاوىٰ، وإن طرحها عارية عن الدليل ظلت دعوىٰ حتىٰ يبرهن عليها»[6].

وقد قال الجويني: «إن أكثر العَمَايات في العلوم إنما جاءت من أخذ الحجج مسلّمة من غير امتحان الفكر وتدقيق النظر في تصحيح مقدماتها»[7].

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٣). وقارن بابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٦٧).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣١٢).

(٣) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٧).

(٤) البيروني، «الآثار الباقية»، (ص/ ٢٠).

(٥) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٩٦).

(٦) أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٤٩٩).

(٧) الجويني، «شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل»، (ص/ ٣١).

وبناء علىٰ هذا ورد ما لا يحصىٰ من نماذج رد الأقوال والآراء والمذاهب إذا لم تكن إلا دعاوىٰ عريَّة من الأدلة والحجج والبراهين، وهي حالتئذ لا تعدو كونها نفس المذهب دون زيادة، ولذا يطلقون عليها في كثير من الأحايين تحكمًا. والاعتراض علىٰ الدعوىٰ حينئذ -كما سيرد في بعض النماذج- يُسمَّىٰ منعًا، وهو عدم التسليم بمقدمة أو أكثر من مقدمات الدليل، أو كما يقول الجويني: «وأما المنع فهو إظهار دعوىٰ المخالَفة»[1]. والمنع إما أن يكون منعًا مجردًا، وهو ما لا يذكر فيه دليل المنع، وإما أن يكون بإيراد الدليل الذي يسمَّىٰ حينئذ سندًا. وتقديم الدليل في المنع يدعونه تبرُّعًا من المانع[2].

وسأورد فيما يأتي بعض هذه النماذج للتمثيل وللتدليل لا للحصر والإحصاء:

قال الجويني ردًّا علىٰ من يرىٰ أن العلم بالله ومعرفته وما يتعلق بالعقائد علم ضروري غير مكتسب ولا مقدور للعبد «وأما الذين صاروا إلىٰ أن العلوم المتعلقة بالعقائد ضرورية وأثبتوا علومًا كسبية لا تتعلق بالعقائد، فهذا تحكم لا محصول له، ولا يسلم صاحبه من قلب هذا المذهب عليه، ولعل قلبه أقرب، فإن المتعلقة بالعقائد يثبت الأمر بها والوعد بالثواب عليها، فهي بأن تكون مقدورة أحرىٰ. وهؤلاء تشبثوا بنفي الحجاج وزعموا أن العقائد خارجة عن المقدورات لا يوصل إليها النظر، ولا تؤدي إليها العبر، وهذا جحد للنظر وتشبث بالتقليد»[3].

وفي الرد علىٰ من زعم من معتزلة بغداد أنه لا يتصور افتراق الجوهرين إلا بثالث يفرِّق بينهما، لينتقل القائلون بذلك بعدُ إلىٰ نفي الخلاء في العالم. قال أبو رشيد النيسابوري: «قالوا: إذا شاهدنا الجوهرين المفترقين، فلا بد من أن يتبين عند الإدراك كونهما مفترقين، ولا يصح تبيُّن ذلك إلا بأن نشاهد الخلل الذي بينهما. وما ليس بموجود لا يصح أن يتعلق الإدراك به، وليس يمكن تصور مشاهدة جوهرين مفترقين من غير مشاهدة ما بينهما من الخلل. فلا بد من أن يكون الخلل بثالث قد

---

(١) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٦٨). وراجع له أيضًا: «البرهان»، (٢/ ٩٦٥ - ٩٧١).

(٢) راجع: الجرجاني، «التعريفات»، (ص/ ١٩٥، ١٩٦). والكفوي، «الكليات»، (ص/ ٨٤٩، ٨٥٠). والتهانوي، «كشاف اصطلاحات الفنون»، (٢/ ١٦٦١).

(٣) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٩٠).

حصل بينهما. فعلىٰ هذا الوجه لا يمكن إثبات الخلاء.

الجواب: يقال لهم: جميع ما ذكرتموه دعاوىٰ فيها تُنازَعون. ونقول: يصح مشاهدة الجوهرين المفترقين من غير أن نشاهد ثالثًا بينهما»[1].

وحكىٰ الجويني ما زعمته معتزلة البصرة أن الباري ﷻ مريد للحوادث بإرادة حادثة ثابتة لا في محل، وأن كل حادث من أفعاله مراد له بإرادة حادثة، وكل مأمور به من أفعال العباد مراد له، ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين عندهم، ثم الإرادات تقع حادثة غير مرادة؛ ثم قال: «الكلام عليهم في فصلين: أحدهما في وصفهم الباري -تعالىٰ- بكونه مريدًا، والثاني في حكمهم بحدوث إرادته.

فنقول أولًا: ما دليلكم علىٰ كون الباري -تعالىٰ- مريدًا؟ فإن زعموا أن الدليل علىٰ ذلك اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها، بطل عليهم دليلهم بالإرادات الحادثة التي أثبتوها، وزعموا أنها غير مرادة، فإنها حادثة مختصة بأوقاتها، وهي غير مرادة، فإن قالوا: الإرادة يراد بها ولا تراد هي في نفسها، وربما يضربون أمثالًا يموهون بها، ويقولون: بعض المحسوسات يُشتهَىٰ، والشهوة لا تُشتهَىٰ، والأمر المطلوب يُتمنَّىٰ، والتمنِّي لا يُتمنَّىٰ، وكذلك الإرادة لا تُراد ويُراد بها. وهذا الذي ذكروه دعوىٰ عَرِيَّة عن البرهان، فإن من جمع بين مختلَف فيه ومتَّفَق عليه احتاج إلىٰ نصب دليل قاطع علىٰ وجوب الجمع بينهما، ثم لا يسلم ما قالوه من معارضة تخالفه»[2].

و«ولمَّا كان أبو المعالي الجويني من أكثر المتكلمين تنبُّهًا لمسألة الدعاوىٰ والتحكمات؛ كان أكثرهم تنبيهًا عليها في استدلالات خصومه، حرصًا علىٰ إظهار آثارها في كل مسألة تعرِض له ويتأسس الاستدلال فيها عليها»[3].

وأذكر فيما سيأتي بعضًا من هذه النماذج الكثيرة الواردة في كتبه، وسيتضح أن أكثرها في الرد علىٰ المعتزلة، وهو يعد كثيرًا مما يَعترِض عليه من أدلتهم تمويهاتٍ وتلبيساتٍ منهم لا محصول لها.

---

(١) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٥٢). وانظر: (ص/ ٥٣، ٧٢، ١٠٠).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٦٨، ٦٩).

(٣) أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٥٠٨).

في تضاعيف الرد عليهم في قولهم بأن الصفات عين الذات قال: «ومما يتمسكون به أيضًا أن قالوا: لو أثبتنا صفات قديمة لكانت مشاركة للباري -تعالىٰ- في القدم، وهو أخص صفات الذات، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات، ومساق ذلك يقضي بكون الصفات آلهة.

وهذا الذي ذكروه تعرض للدعاوىٰ من غير برهان. فأما قولهم الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه، فهم فيه منازعون، ثم لو سلم ذلك لهم جدلًا، نُوزِعوا في كون القدم أخص أوصاف الباري تعالىٰ، ولا يجدون إلىٰ إثبات ذلك سبيلًا»[1].

والأول مما نازعهم الجويني فيه هو نفسه ما عارضهم به أبو المعين النسفي وسماه تحكمًا حين قال: «وأما شبهتهم أن الله -تعالىٰ- لو كانت له صفة لكانت غير الله، والقول بوجود غير الله في الأزل محال، فهو تحكم، ودعوىٰ متجردة عن البرهان، ويكفي المنع وإبطال ما يجعلونه حدًّا للغيرين جوابًا عنه»[2].

وقال النسفي أيضًا يرد علىٰ غيلان الدمشقي: «وحَجْرُ غيلان علىٰ الله -تعالىٰ- أنه إذا غفر لمرتكب ذنبًا لا يجوز تعذيب غيره علىٰ ذلك الذنب، مع أن الله -تعالىٰ- أثبت لنفسه المشيئة في ذلك وعلق ذلك بها - تحكُّم باطل، مع أن الله -تعالىٰ- متفضِّل علىٰ من غفر له، ومَن تفضل علىٰ شخص لا يجب عليه التفضل علىٰ غيره، ولا يحرم عليه العدل علىٰ من سواه»[3].

وأعود إلىٰ نصوص الجويني مرة أخرىٰ، في ردوده علىٰ المعتزلة، وهذه المرة يتعرض للرد عليهم في قضية أفعال العباد بمنع دعاويهم، ولكثرة ما عارضهم به الجويني في تلك المسألة، يظن المطالع لها أن جميع ما ذكره المعتزلة في مذهبهم فيها ليس إلا محض دعاوىٰ وتحكُّمات. يقول الجويني: «فمما تمسكوا به في مدارك العقول أن قالوا: العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره، ويدرك تفرقة بين

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٩١).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٤٠).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٧٦).

حركاته الإرادية وألوانه التي لا اقتدار له عليها، ووجه الفصل بين القبيلين أنه يصادف مقدورًا واقعًا به علىٰ حسب قصوده ودواعيه، ولا يقع منه ما لا يقع منه علىٰ حسب المقصود والداعية، لم يسترب في وقوعه به، ثم لا يقع به إلا الحدوث، فليكن العبد محدثًا لفعله. ولو كان فعله غير واقع به لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجة عن مقدوراته. قلنا: هذا الذي عولتم عليه دعاوىٰ غير مقرونة بأدلة»[1].

ومن توابعها ما أورده المعتزلة شبهة علىٰ الأشاعرة، وعدها الجويني دعوىٰ غير مقترنة بالدليل. قال الجويني: «شبهة أخرىٰ لهم، وهي أنهم قالوا: إذا حكمتم بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها، فسبيلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم، ويلزم علىٰ مقتضىٰ ذلك تجويز تعلق القدرة الحادثة بالألوان والأجسام والقديم وجميع الحوادث قياسًا لها علىٰ المعلوم. وهذا الذي موهوا به دعوىٰ، وهم بإثباتها مطالبون، وكل مشبِّه شيئًا بشيء مطالب بالدليل علىٰ إثبات تشابههما في الوجه الذي يبغيه المشبِّه»[2].

وشبهة لهم أخرىٰ أن «قالوا: سبيل القادر أن يتخير بين الإقدام علىٰ الشيء والانفكاك عنه، وإنما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين، ولو كانت القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، لكان العبد مُلجَأً إليه غير واجد عنه محيصًا. وهذا الذي ذكروه دعوىٰ محضة واقتصار علىٰ ذكر المذهب. فليس من شرط القدرة علىٰ شيء القدرة علىٰ تركه. وسبيل تعلق القدرة الحادثة بمقدورها كسبيل تعلق العلم بالمعلوم، وليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم أن يتعلق بضد له»[3].

وقال: «ومما يتمسكون به أن قالوا: الإرادة تكتسب صفة المراد بها، فإذا كان المراد سفهًا كانت الإرادة سفهًا، وهذا من تخييلهم العَرِيّ عن التحصيل، فهم مطالبون بالدليل عليه، غير مخلَّيْن بالاقتصار علىٰ محض الدعوىٰ»[4].

والمعتزلة -كما هو معلوم- لم تكتفِ بإسناد الأفعال المباشرة فقط إلىٰ العباد، وإنما أسندوا كذلك إليهم الأفعال المتولدات، ورد عليهم الباقلاني بأن قال: «ثم يقال

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٠٠، ٢٠١).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٠٧).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٢٥).

(٤) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٤٩).

لهم: ما الدليل علىٰ أن هذه الحوادثُ أفعال للعباد؟ فإن قالوا: الدليل علىٰ ذلك أنا نجدها واقعة عند وجود هذه الأسباب، وبمقدار قصد العبد إليها، وبحسب قدرته عليها، وكونها تابعة في الوجود لأسبابها، لأن الإنسان إذا أراد اليسير من إيلام غيره وحركته دفعه دفعًا يسيرًا وضربه ضربًا رفيقًا. وإن أراد الكثير من إيلامه وتحريكه ضربه الضرب الشديد، فكان عند ذلك الألمُ الكثير. وإذا قصد إلىٰ ذهاب الحجر في جهةٍ منه دفعه في تلك الجهة ولم يدفعه في غيرها. وكل هذا يدل علىٰ أن هذه الحوادث فعل للعبد الفاعل لما يكون عنده من هذه الأمور. يقال لهم: لم قلتم ذلك وما دليلكم عليه ففي نفس هذا خالفناكم؟ فلا يجدون فيه متعلقًا سوىٰ الدعوىٰ»[1].

وقال الباقلاني يرد علىٰ البراهمة الذين منعوا من جواز إرسال الرسل لأن العقل دال علىٰ حسن الأفعال وقبحها، وعليه التعويل في معرفة المصالح والمراشد والمفاسد، وجمع الباقلاني بينهم وبين المعتزلة في قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين قائلًا: «وإن قال من الفريقين قائل -أعني البراهمة والمعتزلة-: لو كان قبح هذه الأمور وحسنها (يقصد أفعال العباد، إباحتها وحظرها) غير معلوم بالعقل بل بالسمع، لوجب أن يكون العلم بقدم القديم وحدوث المحدث وحقيقة الجوهر والعرض والعلم بكل معلوم غير مدرك من ناحية العقل بل بحجة السمع؛ فلما لم يجز ذلك بطل ما قلتم. قيل لهم: لم قلتم هذا؟ فلا يجدون فيه سوىٰ الدعوىٰ»[2].

وقال الجويني ردًّا علىٰ المعتزلة قولهم بأن ما لا يبقىٰ من الأعراض كالأصوات والإرادات فلا يجوز إعادتها في الآخرة: «قالوا: إنما منعنا إعادة ما لا يبقىٰ من الأعراض لأنه لو عاد وقد سبق له الوجود لكان موجودًا في وقتين، ولو جاز وجوده في وقتين يتخللهما عدم، لجاز وجوده في وقتين متتاليين. وهذا الذي ذكروه اقتصار علىٰ الدعوىٰ المحضة، وهم بالجمع بينهما مطالبون»[3].

وفي الرد علىٰ المنجمين قال الباقلاني: «فأما من قال من المنجمين: إن هذه

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٠٠).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٢٣). وانظر أيضًا: (ص/ ١٢٢).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٧٣).

الكواكب محدثة وأنها حية قادرة قاصدة، وجوز تمانعها ولحوق العجز بها[1] - فإنهم لا سبيل لهم إلىٰ العلم بكونها قادرة مختارة وما معهم فيه سوىٰ الدعوىٰ»[2].

وقال: «وعلىٰ أنه لا بد من أن تكون ههنا جهة من قِبَلها يصح العلم بأن ذوات هذه الأجرام وأنفسها توجب حدوث هذه الآثار. وفي تعذر ذلك عليهم دليل علىٰ فساد هذه الدعوىٰ»[3].

وقال الحاكم الجشمي في الرد علىٰ المجوس القائلين بإلهين، أحدهما للخير والآخر للشر: «فإن قال: اختلاف الأفعال توجب اختلاف الفاعلين. قلنا: هذه دعوىٰ. لم لا يجوز أن يقال إن الجميع فعل واحد كالواحد متىٰ يفعل الخير والشر، أليس عند المجوس القديم أحدث الشيطان وهو أصل الشر، فهلا جاز أن يحدث جميع الشرور؟»[4].

وقال في الرد علىٰ المنجمين: «ويقال: أليس النجوم أجسامًا؟ فلا بد من بلىٰ. فيقال: الأجسام متماثلة، فإذا كانت في بعضها حركات مختلفة طبيعية، وجب أن يكون في سائرها كذلك. فإن قال: للفلك طبيعة خاصة أو خارج عن الطبائع؛ قلنا: هذا مجرد دعوىٰ فما دليلك عليه؟»[5].

وكان أبو القاسم الأنصاري قد وصف مذاهب فِرَق الثَّنَوِيَّة جميعًا (المانوية والدَّيصانيَّة والمرقيونيَّة) بأنها «تحكمات وهوْسات عريَّة عن البرهان والحُجَّة، وهي قابلة للقلب والعكس»[6].

قال الجويني في الرد علىٰ النصارىٰ وتحكمهم في القول بالتثليث: «ثم يقال لهم:

---

(١) تمانعها يقصد به ممانعة كل كوكب من هذه الكواكب إن كانت قادرة - ممانعته الآخر من فعله واستبداده بوجود مراده دون مراد مخالفه، والعجز هو لحوق العجز ببعضها عن القدرة.

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٥١).

(٣) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٥٣).

(٤) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ١٠٢).

(٥) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٧٨).

(٦) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٢٩). وأخذ يدلل علىٰ ذلك (ص/ ٣٢٩، ٣٣٠).

هلَّا جعلتم الآلهة أربعة: الجوهر والوجود والحياة والعلم، لولا الركون إلىٰ محض التحكم في الدين»[1].

وفي الرد علىٰ الفلاسفة يعد الغزالي كثيرًا من مقدماتهم تمويهات وتحكمات وادعاء قطعيات لا دليل عليها. ومن ذلك قوله: «الحكم علىٰ السماء بأنها حيوان محض لا مستند له»[2].

وقوله: «إثبات علم المخلوق بالجزئيات التي لا نهاية لها، وهذا ربما تُعتقد استحالته، فنطالبهم بالدليل عليه، فإنه تحكم في نفسه»[3].

علىٰ أن كتب المتكلمين مملوءة بالتشنيع والزراية علىٰ الخصوم وإطلاق الدعاوىٰ بغير حجة ولا دليل ولا برهان، وتنتظم جميع أبواب علم الكلام تقريبًا[4].

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٥١).

(٢) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٢٢١).

(٣) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٢٢٦، ٢٢٧).

(٤) انظر مثلًا: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٧٩، ٧٨٢). وأبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ٥٣، ٧٢، ٧٣، ١٠٠). والسمناني، البيان، (ص/ ٤٥٠، ٥٤٦، ٥٤٩، ٥٥١، ٥٨٦، ٥٩٩، ٦٣٦، ٧٠١، ٧٢٢). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٤٣، ٤٤، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٨٢، ٨٤، ٨٥، ٢٠٦، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧). و«الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٢١٩، ٧٠٢). ونشرة د. م. فرانك، (ص/ ١٣، ١٤). والغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٩١، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢١٤، ٢٣١). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٣٨).

المبحث الثالث

مفهوم قواعد الاستدلال وأهميتها بين المتكلمين والفلاسفة

القواعد جمع قاعدة، والقاعدة في اللغة أصل الأس، وقواعد الشيء أسسه وأصوله، سواء أكانت حسية كقواعد البيت، بمعنىٰ أساسه وأساطين البناء التي تعمِده؛ أم معنوية كقواعد الدين، أي دعائمه التي عليها يقوم[1].

والقاعدة اصطلاحًا «هي قضية كلية منطبقة علىٰ جميع جزئياتها»[2]. «والقاعدة هي الأساس والأصل لما فوقها، وهي تجمع فروعًا من أبواب شتىٰ»[3].

ويتحدث الفارابي عن القوانين في كل صناعة من الصناعات، بما يجعل معناها معنىٰ القاعدة، فيقول: «والقوانين في كل صناعة أقاويل كلية أي جامعة. ينحصر في كل واحد منها أشياء كثيرة مما تشتمل عليه تلك الصناعة، متىٰ يأتي علىٰ جميع الأشياء التي هي موضوعة للصناعة أو علىٰ أكثرها.

وتكون معدَّة إما ليحاط بها ما هو من تلك الصناعة لئلا يدخل فيها ما ليس منها، أو يشذ منها ما هو منها، وإما ليمتحن بها ما لا يؤمن أن يكون قد غلط فيها غالط. وإما ليسهل بها تعلُّم ما تحتوي عليه الصناعة وحفظها»[4].

---

(١) انظر: الجوهري، باب الدال فصل القاف، مادة (قعد)، (٢/ ٥٢٥). وابن منظور، «لسان العرب»، مادة (قعد)، (٥/ ٣٦٨٩). والرازي، «مختار الصحاح»، مادة (قعد)، (ص/ ٢٥١). والراغب الأصفهاني، «مفردات غريب القرآن»، (ص/ ٦١٧).

(٢) الشريف الجرجاني، «التعريفات»، (ص/ ١٤٣). وتقترب عنده في معناها هذا مع «القانون»، فهو «أمر كلي منطبق علىٰ جميع جزئياته التي يتعرَّف أحكامها منه»، (ص/ ١٤٣).

(٣) الكفوي، «الكليات»، (ص/ ٧٢٨).

(٤) الفارابي، «إحصاء العلوم»، (ص/ ٤).

ويشير ابن سينا إلىٰ أهمية هذه القوانين في الصناعات وكيف تكون حاكمة لفروعها، فيقول: «ولا تظن أن هذه القوانين إنما تتم لك إذا علمت كل موجود، ونظرت في كل خطأ وصواب، فإن ذلك لا يتناهىٰ، بل إنما تتم لك إذا علمت الأصول والقوانين التي تنتزع من أمورها وتكون سائرها علىٰ قياسها»[1].

ومعنىٰ ذلك أن المغالطات لا يمكن حصرها في الاستقراء، وإن كان يمكن حصرها في القياس الواحد، ولذلك ينبغي الاقتصار علىٰ المبادئ المشتركة والقوانين الكلية، إذ العلم بالجزئيات لا يتناهىٰ[2].

وقال ابن الهيثم: «كل صناعة نظرية فلها مبادئ وأوائل هي أصول تلك الصناعة وعناصرها، عليها تُبنىٰ مقاييسها ودلائلها»[3].

وصرح السمناني بأهمية القواعد الضابطة فقال في بداية (باب ذكر الفَرْق بين الأدلة الصحيحة وبين فسادها، وذكر أقسامها): «وهذا الباب هو أصل لسائر أبوب الكلام، فمن حققه وحصَّله لم يَخْفَ عليه الفرق بين الأدلة والشُّبَه»[4].

وينبِّه ابن سينا علىٰ خطر انعدام القوانين الكلية الضابطة لصناعةٍ ما، فيقول: «كل صناعة بنيت علىٰ فطرة أو تجربة من غير أن يكون عند الصانع قوانين كلية هي معايير لها، كانت ناقصة»[5].

لكن كيف تنال هذه القواعد، وكيف يتم للناظر الإلمام بها؟

عند الفلاسفة أن ذلك لا يتم إلا بصناعة المنطق، فهو الذي يعطي القوانين والمبادئ الكلية لكل صناعة من الصناعات، أو كما يقول الفارابي: «صناعة المنطق تعطي في كل واحدة من الصنائع القياسية قوانين تلتئم من كل واحد منها قوانين بها تمتحن وتعتبر ما وضع أنه علىٰ مذهب صناعة ما فيها، فيعلم هل ذلك مذهبها أم لا»[6].

---

(١) ابن سينا، «السفسطة من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٤٠).
(٢) انظر: أ. د. أحمد فؤاد الأهواني، «مقدمة تحقيق السفسطة من منطقيات الشفاء لابن سينا»، (ص/ ١٩).
(٣) ابن الهيثم، «شرح مصادرات كتاب إقليدس»، (ص/ ٨٣).
(٤) السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٥٩).
(٥) ابن سينا، «الجدل من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢١).
(٦) الفارابي، «كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل»، (ص/ ٩٥).

وعنده أن اليقين في جميع الأشياء لا يحصل إلا به: «فصناعة المنطق إذا استعملت حصل بها العلم اليقين بجميع ما تشتمل عليه هذه الصناعة، ولا سبيل إلىٰ اليقين بالحق في شيء مما يلتمس علمُه دون المنطق»[1].

وعلل ذلك بما أكده من أن «الغرض في هذه الصناعة هو تعريف جميع الجهات وجميع الأمور التي تسوق الذهن إلىٰ أن ينقاد لحكم ما علىٰ الشيء أنه كذا أو ليس كذا -أي حكم كان- والتي بها تلتئم تلك الجهات والأمور. ومنفعة هذه الصناعة أنها هي وحدها تكسبنا القدرة علىٰ تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا؛ هل هو حق أو باطل»[2].

وجعلها ميزانًا ومعيارًا حاكمًا للمعقولات كما أن علم النحو يعد حاكمًا للألفاظ والعبارات وضابطًا للسان واللغات، فقال: «صناعة المنطق هي الصناعة التي تشتمل علىٰ الأشياء التي تسدد القوة الناطقة نحو الصواب في كل ما يمكن أن يغلط فيه، وتعرف كل ما يتحرّز به من الغلط في كل ما شأنه أن يستنبط بالعقل. ومنزلتها من العقل منزلة صناعة النحو من اللسان؛ فكما أن علم النحو يقوّم اللسان عند الأمة التي جُعل النحو للسانها، كذلك علم المنطق يقوّم العقل حتىٰ لا يعقل إلا الصواب فيما يمكن أن يغلط فيه. فنسبة علم النحو إلىٰ اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلىٰ العقل والمعقولات. وكما أن النحو عيارة اللسان فيما يمكن فيه اللسان من العبارة، كذلك علم المنطق عيار للعقل فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات»[3].

وقال أيضًا عن المنطق والفرق بينه وبين النحو: «وهو يشارك النحو بعض المشاركة فيما يعطي من قوانين الألفاظ، ويفارقه في أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها»[4].

ويؤكد العامري منزلة علم المنطق وكونها الآلة الوحيدة التي لا كمال للقوة النطقية

---

(١) الفارابي، «كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل»، (ص/ ٩٧).

(٢) الفارابي، «التوطئة أو الرسالة التي صدر بها المنطق»، ضمن (المنطق عند الفارابي) لرفيق العجم، (١/ ١٠٤).

(٣) الفارابي، «التوطئة أو الرسالة التي صدر بها المنطق»، ضمن (المنطق عند الفارابي) لرفيق العجم، (١/ ٥٥، ٥٦).

(٤) الفارابي، «إحصاء العلوم»، (ص/ ١٨).

النظرية إلا بها، بل العملية أيضًا «إنها آلة عقلية تُكَمِّل بها النفس الناطقة التمييز بين الحق والباطل في الأبواب النظرية، وبين الخير والشر في الأبواب العملية. ومحلها من الأنفس المستعملة لها قريب الشبه من محل عيار مُعَدَّل توزن به المعلومات، فإنها هي المراعية للسؤال والجواب، والمعارضة، والمناقضة، والمغالطة. بل بها يُقتدر علىٰ حل الشبهات وكشف التمويهات، وغير ذلك من المعاني العائدة بتحقيق الدعاوىٰ. ثم يستفاد بها أيضًا من اللذة العقلية التي تصفو باستعمالها ومن الطمأنينة في المعارف ما تصير به النفس من ذاتها أحد الدعاة إلىٰ اقتباس الحكمة، لا لتجلب حَمْدَ الإخوان، بل لتغتبط بإصابة الحق من جهتها وروح اليقين»[1].

ويقرر أن إليه المرجع والمآل فيما يقع من النزاع بين المتخاصمين والمتجادلين، كما أن علم العَروض هو الحكم والفيصل فيما يقع من المنازعة في أوزان الشعر، فـ «العاقل منا وإن اتفقت له الإصابة في مقاييسه، فإن خصمه متىٰ نازعه في صحتها وادعىٰ عليه صحة قياس مخالف لقوانينه، لم يمكنه تحقيق ما نوزع فيه إلا إذا كان عنده هذا الميزان اليقيني الموثوق بعدالته. وبمثله الحال فيمن نوزع في صحة بيت من بيوت الشعر وادعىٰ أنه مزاحَف. أعنىٰ أنه لن يتوصَّل إلىٰ تحقيق الصواب من قوله وقول خصمه إلا بقوة صناعة العروض»[2].

ونص ابن سينا أيضًا علىٰ كون المنطق آلة لكل العلوم، وجعل ذلك مسوغًا لابتداء كتاب «النجاة» به، بل كل كتبه إذا اشتملت علىٰ الأقسام الثلاثة، أعني المنطقيات والطبيعيات والإلهيات، فإنه يستفتحها بالمنطقيات، يقول في بداية كتاب «النجاة»: «فبدأت بإيراد الكفاية من صناعة المنطق لأنه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدِّق به، والموصلة إلىٰ الاعتقاد الحق بإعطائه أسبابه ونهج سبيله»[3]. وبتفصيلٍ أكد كون علم المنطق آلة إذ يقول: «وإنما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم؛ لأنه يكون علمًا منبّهًا علىٰ الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم، باستعمال للمعلوم علىٰ نحوٍ وجهةٍ يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدِّيًا

(١) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ٩١).

(٢) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ٩٠).

(٣) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٤٠).

بالباحث إلىٰ الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيرًا إلىٰ جميع الأنحاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلىٰ المجهول، وكذلك يكون مشيرًا إلىٰ جميع الأنحاء والجهات التي تُضلّ الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك»[١].

ونقل الغزالي عن الفلاسفة جميعًا أن «علم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عمّا ليس يقينيًا. وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به الرجحان عن النقصان، ولا الربح من الخسران»[٢].

ثم سار الغزالي نفسه علىٰ نهجهم واقتفىٰ في هذا أثرهم، فنص علىٰ أن «المنطق غرضه تمييز الأمور العقلية من المحسوسات، وتمييز البرهان من الشك في الاعتقاد»[٣].

وجعله عيارًا للمعقولات، سبيله فيها كسبيل العروض في أوزان الشعر، وكسبيل علم النحو في تقويم اللسان، وكان هذا دافعًا له وباعثًا علىٰ تأليف كتابه «معيار العلم» وكأنه لمَّا كان مشتملًا علىٰ المبادئ المنطقية صار ضابطًا للفكر وشاحذًا للأفهام، وهذا هو الغرض الأساسي من تأليفه. وقد قال في مقدمته: «فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال، رتبنا هذا الكتاب معيارًا للنظر والاعتبار، وميزانًا للبحث والافتكار، وصقيلًا للذهن، ومشحذًا[٤] لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلىٰ أدلة العقول، كالعَروض بالنسبة إلىٰ الشعر والنحو بالإضافة إلىٰ الإعراب، إذ كما لا يُعرف منزحف الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض، ولا يُميز صواب الإعراب عن خطئه

---

(١) ابن سينا، «منطق المشرقيين»، (ص/ ٦، ٥). وانظر له أيضًا: «كتاب المباحثات»، ضمن (أرسطو عند العرب) لعبد الرحمن بدوي، (ص/ ١٥٨).

(٢) الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٣٦).

(٣) الغزالي، «معراج السالكين»، ضمن (مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، (ص/ ٩٦).

(٤) كذا في الأصل، والفعل ثلاثي من باب قطع (المحقق).

إلا بمحك النحو، كذلك لا يُفرق بين فاسد الدليل وقويمه، وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب[1].

والباعث الثاني: الاطلاع علىٰ ما أودعناه كتاب «تهافت الفلاسفة» فإنَّا ناظرناهم بلغتهم، وخاطبناهم علىٰ حكم اصطلاحاتهم التي تواطؤوا عليها في المنطق، وفي هذا الكتاب تنكشف معاني تلك الاصطلاحات. فهذا أخص الباعثين والأول أعمهما وأهمهما»[2].

وحاول -كما يقال- أسلمة العلوم المنطقية، فألف كتابه «القسطاس المستقيم»، وصرح باستقاء ما أورده فيه من القواعد والقوانين والضوابط والموازين من القرآن الكريم، وأنها لا يخالف فيها مخالف لِمَا أنها موافقة للعلوم المنطقية، وقد أشار إلىٰ ذلك في «المنقذ من الضلال» حين قال: «قواعد العقائد يشتمل عليها الكتاب والسنة، وما وراء ذلك من التفصيل والمتنازَع فيه يعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم، وهو الموازين التي ذكرها الله -تعالىٰ- في كتابه، وهي خمسة ذكرتها في كتاب«القسطاس المستقيم». فإن قال: خصومك (يعني في هذا الموضع التعليميين الباطنية) يخالفونك في ذلك الميزان. فأقول: ولا يُتصور أن يفهم ذلك الميزان ثم يخالف فيه، إذ لا يخالف فيه أهل التعليم، لأني استخرجته من القرآن وتعلمته منه، ولا يخالف فيه أهل المنطق، لأنه موافق لما شرطوه في المنطق وغير مخالف له، ولا يخالف فيه المتكلم لأنه موافق لما يذكره في أدلة النظريات وبه يعرف الحق في الكلاميات»[3].

وكأن ما ذكره في هذا الكتاب يعد معادلًا ومكافئًا لعلم المنطق الذي يعد آلة لكل العلوم، وعيارًا لا يسوغ الاختلاف عليه من الجميع.

ووصل الوثوق بعلم المنطق ذروته عند الغزالي في «المستصفىٰ» حين صرح قاطعًا جازمًا -بعد أن ذكر أن مقدمته ستكون في شروط الحد الحقيقي والبرهان الحقيقي

(١) لعل الأولىٰ أن يقول: «إلَّا بهذا العلم، أعني علم المنطق». (المحقق).

(٢) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٥٩، ٦٠).

(٣) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ١٢٣، ١٢٤).

وأقسامهما- صرح بأن «ليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا»[1].

وإذ كان ما استقصيت القول فيه مما تقدم هو ما تنال به القواعد والمبادئ عند الفلاسفة، فما مثلها عند المتكلمين؟ يشير الغزالي إلىٰ أن ما ذكره المنطقيون إنما هو هو ما يذكره الكلاميون في مدارك العقول ومقدمات النظر، فيقول في نصين مهمين: «نعم قولهم (يعني الفلاسفة): إن المنطقيات لا بد من إحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصًا بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام «كتاب النظر» فغيَّروا عبارته إلىٰ المنطق تهويلًا. وقد نسميه «كتاب الجدل»، وقد نسميه «مدارك العقول» فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة»[2].

ويقول: «وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور، وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق، وسبيل معرفته البرهان. وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات»[3].

وأعود فأكرِّر ههنا ما ذكرته من قبل من أن كلامي عن القواعد التي سأذكرها في هذه الرسالة ليس لها علاقة بالقواعد الاعتقادية، كالكلام علىٰ قواعد الأسماء والصفات، وما يجب لله -تعالىٰ- وما يجوز وما يستحيل، وقواعد الوحدانية، أو النبوات والمعجزات، إلىٰ غير ذلك من القواعد التي تخص المعتقَد في نفسه، وإنما وكدي الكلام عن القواعد الاستدلالية التي ينتظم بها الكلام في جميع المباحثات العقلية والعقدية، ويشيع استعمالها في القضايا والمسائل الكلامية والفلسفية جميعًا لضبطها.

---

(١) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٣٠).

(٢) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٨٥).

(٣) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ١٠٣، ١٠٤).

وعلىٰ هذا فقواعد الاستدلال «هي المرتكزات المعرفية التي يُؤسَّس عليها العمل الاستدلالي، ويعتمد المستدل في صياغة دليله وإحكامه عليها، ويستند إليها في تحقيق الهدف من إجراء الاستدلال. وطبيعي أن يكون العلم بها سابقًا علىٰ وضع المنهج الاستدلالي»[1].

أو هي: الأصول العقلية العامة التي تكون محلَّ اتفاق بين الجميع، وينطلق منها المفكر في الاستدلال علىٰ القضايا العقلية والفكرية المختلفة.

وتُعَدُّ هذه القواعد الاستدلالية بمنزلة الأرضية المشتركة بين المتناظرين جميعًا، ونقطة البدء التي لا بد من الاشتراك فيها والتصادق عليها ليمكن الرجوع إليها في المناقشات والمباحثات والاستدلالات إثباتًا ونفيًا، قبولًا وردًا[2].

وقد قصدت من وراء دراسة هذه القواعد عند علمائنا الأوائل من المتكلمين والفلاسفة الإفادة مما عندهم من القواعد والأصول التي يصح أن نستمد منها العون في مناقشاتنا العلمية ومباحثاتنا الفكرية ودراسة الآراء والأفكار التي تموج بها ساحاتنا الفكرية، وليس أولىٰ من المبادئ الكلية والقواعد شيئًا يُستقىٰ من علوم الأولين، فإن مسائل العلم وقضاياه تستجد بمرور الأيام، وكرور الدهور والعصور والأزمان.

ولا شك أن مهمة الفيلسوف والمفكر بعامَّةٍ لا تقل شأنًا عن مهمة المؤرخ، فكما يستدعي المؤرخ الماضي ليكون بتجاه الحاضر للعبور إلىٰ المستقبل، فكذا المفكر، فلا يقف عند حد الانبهار بما قعّد له وأصّل وأسس له الماضون، وإنما يحاول التشبُّع بروح أصولهم والإفادة منها في حاضره.

---

(١) أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ١٨٤).

(٢) انظر: أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ١٨٥).

الفَصْلُ الثَّانِي

قاعدة: الاعتماد على العلوم الضرورية في الاستدلال

* ويشتمل هذا الفصل علىٰ خمسة مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم القاعدة وأقسامها وأهميتها بين المتكلمين والفلاسفة.
- المبحث الثاني: البديهيات.
- المبحث الثالث: المحسوسات.
- المبحث الرابع: المجربات.
- المبحث الخامس: المتواترات.

المبحث الأول

مفهوم القاعدة وأقسامها وأهميتها بين المتكلمين والفلاسفة

★ تمهيد:

أي عملية استدلالية تتكون من شقين؛ الأول منهما مقدمات الاستدلال أو مواد القياس، وتترتب عليها النتائج التي تمثل الشق الثاني في عملية الاستدلال.

ولكي يكون الاستدلال -بحسب المتكلمين- يفيد علمًا يقينيًّا[1]، ويُعتد به في

---

(١) قال ابن سينا: «الغاية في الفلسفة الأولىٰ إصابة الحق اليقين بحسب مقدور الإنسان». [«البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١٦٦)]، وقال الفارابي: «الملتَمَس من كل مطلوب هو أن يحصل به الحق اليقين». [الفارابي، «تحصيل السعادة»، ضمن كتاب «الأعمال الفلسفية»، (١/ ١٢٠)، وقال: «والمقاييس التي تسوق الذهن إلىٰ الانقياد لما هو حق يقين تسمىٰ البراهين والمقاييسَ اليقينية». [الفارابي، «الألفاظ المستعملة في المنطق»، (ص/ ٩٩)]. وقد عرف العلم اليقين بأنَّه «العلم الذي لا يمكن أصلًا أن يكون خلافه، ولا يمكن أن يرجع الإنسان عنه، ولا أن يعتقد فيه أنه يمكن أن يرجع عنه، ولا تقع عليه فيه شبهة بغلطة ولا مغالطة تزيل عنه، ولا ارتياب ولا تهمة له بوجه ولا سبب». [الفارابي، «إحصاء العلوم»، (ص/ ٢١)]. وقال في موضع آخر: «اليقين هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنه لا يمكن أصلًا أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده، ونعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا أنه لا يمكن غيرُه». [الفارابي، «كتاب البرهان»، ضمن كتاب «المنطق عند الفارابي: كتاب البرهان وشرائط اليقين مع تعاليق ابن باجة علىٰ البرهان»، لماجد فخري، (ص/ ٢٠). وانظر له أيضًا ضمن هذا الكتاب، «شرائط اليقين»، (ص/ ٩٨). وله أيضًا: كتاب في المنطق (الخطابة)، (ص/ ١٦). وعرفه الغزالي بقريب من هذا بقوله: «هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقىٰ معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو تَحَدَّىٰ بإظهار بطلانه مثلًا مَنْ يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا، لم يورث ذلك شكًّا وإنكارًا». [الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ٨٢)]. وانظر له أيضًا في هذا المعنىٰ: «محك النظر»، (ص/ ٩٩، ١٠٠). وله أيضًا: «المستصفىٰ من علم الأصول»، (١/ ١٣٥). =

تحصيل المطلوبات والكشف عن المجهولات، أو ليتحقق البرهان في القياس -بحسب الفلاسفة- فلا بد أن تكون مقدمات الاستدلال ومواد القياس علىٰ أعلىٰ درجة من اليقينية، إذ «البرهان قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني»[1]، أو كما يقول الغزالي: «القياس المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينيًّا»[2]. وعند العامري أن تصحيح طريقة البرهان يكون معلَّقًا بالمقدمات الصادقة اليقينية[3].

وحتىٰ يتم التوافق علىٰ هذه المقدمات ولا يحصل الخلاف إزاءها والاختلاف عليها والنزاع حولها، كان لا بد من ضابط يتفق عليه المستدلون، ويحتكم إليه المتناظرون، ويرجع إليه عند التنازع المتجادلون، فيكون الفيصل في المجادلات والمطارحات الفكرية والمناظرات الكلامية. وهذا الضابط لا بد أن يكون ضابطًا عامًّا يشمل مقدمات كل استدلال ومواد كل قياس للتأكد من يقينيتها، وليس خاصًّا بمقدمة دون أخرىٰ، ولا باستدلال دون غيره، ولا بقياس دون سواه، وسواء استعملها الإنسان بينه وبين نفسه أو خاطب بها غيره؛ إذ «القياس يُستعمل إما أن يُخاطَب به آخر، وإما أن يَستنبِط به الإنسان فيما بينه وبين نفسه شيئًا ما»[4].

وهذا الضابط عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين أن تكون مقدمات الاستدلال

= «وقد اعتبر الفلاسفة أن نظرية البرهان نظرية للعلم اليقين، وأن البرهان هو العلم؛ إلَّا أن البرهان هو العلم منظورًا إليه في أدواته، ولهذه الأدوات أثر كبير في الحكم علىٰ يقينية العلم؛ إذ العلم هو البرهان منظورًا إليه في نتائجه». [أ. د. مختار محمود عطا الله، «اليقين في العقيدة وطرق الوصول إليه»، (ص/ ٢٤)].

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٠٢). وانظر له أيضًا: «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٧٩، ٨٠).

(٢) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ٩٩). وقد ذكر في هذا الكتاب نفسه أنه يكون المطلوب يقينيًا في المعقولات، ويشترط اليقينية والقطعية في مقدماته، بخلاف القياس الفقهي الذي يكون مطلوبه مظنونًا وكذا مقدماته تكون مظنونة. [انظر: (ص/ ٩٩)، وانظر له أيضًا: «المستصفىٰ من علم الأصول»، (١/ ١١٧)].

(٣) انظر: العامري، «التقرير لأوجه التقدير»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٣٢٩).

(٤) الفارابي، «التوطئة أو الرسالة التي صدر بها المنطق»، ضمن كتاب «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ٥٦). وانظر له في هذا المعنىٰ: «إحصاء العلوم»، (ص/ ٦٤). وقارن بالعامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ١٨٠).

الصحيح والقياس البرهاني علومًا ضرورية. «فكل قياس لم يكن بنظم مقدمات ضرورية أو بنظم مقدمات مستنتجة من ضرورية - فلا حجة فيه، فهذا هو القياس المعقول»[1].

قال الفارابي: «القياس العلمي، وهو البرهاني، هو القياس المؤلف من مقدمات صادقة كلية يقينية أول، أو من مقدمات حصل عليها من مقدمات صادقة كلية يقينية أول»[2]. وقد دعاها القاضي عبد الجبار أصول الأدلة، وأوضح أن عليها تقف صحة النظر والاستدلال[3]. وقال ابن فورك: «إن طرق الاستدلال إنما تصح فائدتها وتثبت ثمرتها لمن يحقق الأصول التي هي العلوم الضرورية»[4].

(١) الغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١١٣). وقد أوضح قبل هذا النص بصفحات أن العلم المستفاد من المقدمات الضرورية، ويعني به النتيجة في استدلال استُعمِل فيه مقدمات ضرورية - ضروري كالعلم بالمقدمات الضرورية. [انظر: (ص/ ١٠٩)].

(٢) الفارابي، «كتاب الجدل»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٣/ ٢٧). وانظر له أيضًا في هذا المعنى، كتاب القياس الصغير، ضمن «المنطق عند الفارابي»، لرفيق العجم، (٢/ ٧٥، ٧٦).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٧، ٢٠، ١٦٩). وله أيضًا، «المغني»، (ج/ ١٦)، «إعجاز القرآن»، (ص/ ١٤٥).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢١). والعبارة من كلام ابن فورك لا من كلام الأشعري.

★ أولًا- تعريف العلم الضروري، وأقسامه إجمالًا، وكيفية حصوله:

(١) تعريفه:

العلم الضروري أحد قسمي العلم الحادث أو العلم الجائز، الذي هو علم المخلوقين، ويقابله -أي العلم الحادث- العلم القديم أو العلم الواجب،وهو علم الله -تعالىٰ- الأزلي الشامل(١).

وقد أورد الباقلاني في «التمهيد» تعريف العلم الضروري علىٰ مواضعة المتكلمين واصطلاحهم بأنه: «علم يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في مُتَعَلَّقه، ولا الارتياب به»(٢). وأوضح أن حقيقة وصفه بـ «الضرورة» في اللغة محمول علىٰ معنيين:

الأول: هو الحمل والإكراه والإلجاء.

والثاني: الحاجة، أي أن العالم به محتاج إليه(٣).

(١) قال الجويني: «وجملة العلوم تنقسم في عرف الاستعمال بين العلماء بأصول الدين وأصول الفقه إلىٰ علم واجب وإلىٰ علم جائز. فحقيقة العلم الواجب هو العلم الذي لـم يتعلق بقدرة قادر، ولا فعل فاعل، ولو قلت: هو العلم الأزلي أو العلم القديم صح، وهو علم الله -سبحانه- الذي وجب وصفه -سبحانه- بأنَّه عالم ... وأما العلم الجائز فهو كل علم حادث، أو كل علم له أول، أو كل علم متأخر في الوجود، وهو بعكس العلم القديم الذي هو المتقدم في الوجود. ثم ينقسم العلم الجائز في اصطلاح العلماء بأصول الدين إلىٰ قسمين: ضروري وكسبي» .«الكافية في الجدل»، (ص/ ٢٨، ٢٩)، وقسم الباقلاني العلم إلىٰ قديم ومحدث، والمحدث إلىٰ ضروري واستدلالي. (انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٧). و«التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٣، ١٨٤). و«الإنصاف»، (ص/ ١٤) وعلىٰ هذا التقسيم كثير من الأشاعرة، انظر مثلًا: السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٤٠). وأبا بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ٩٩).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٧). وانظر له أيضًا، «التقريب والإرشاد الصغير»، (ص/ ١٨٤). و«الإنصاف»، (ص/ ١٤).

(٣) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٧، ٨). و«التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٥). وقد ذكر الجويني الأسئلة المشغبة علىٰ هذا الحد، ما يتجه منها وما لا يتجه، ورد عليها، بعد أن بين احترازات الباقلاني في حده، ثم ارتضىٰ تعريف العلم الضروري بأنه «العلم الحادث غير المقدور للخلق». [«الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٨٤)]. وجدير بالذكر أنَّ للجويني رأيًا في الضروري، أوضحه =

وهو ما ذكره شيخه الأشعري في أن معنىٰ الضرورة «ما حمل عليه الشيء وأكره وجبر عليه، ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ في ذلك مجهوده، لم يجد منه فكاكًا، ولا إلىٰ الخروج عنه سبيلًا»[١].

ونقل عنه ابن فورك أن الضرورة تستعمل إذا أطلقت علىٰ العلم وغيره علىٰ وجهين:

أحدهما: بمعنىٰ الحاجة، كقوله -تعالىٰ-: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾ [المائدة: ٣].

والثاني: ما يحدث في الإنسان كارهًا له، كقول القائل: اضطررت إلىٰ فعل كذا، إذا أكره عليه[٢].

وظاهر أن معنىٰ الضرورة في اللغة ينطبق علىٰ معنىٰ العلم الضروري في اصطلاح المتكلمين، سواء كان ذلك علىٰ المعنىٰ الأول، وهو الحمل؛ لأن الإنسان محمول علىٰ معرفة الضروريات، علىٰ معنىٰ أنها وجدت به دون اختياره وقصده ولم يطلبها، وحصلت فيه دون تجشم كسب، فهو مسلوب الاقتدار عليها، وهو معنىٰ الاضطرار[٣]

= في كتابه «البرهان في أصول الفقه»، وحاصله أن العلوم كلها ضرورية، وأن العلوم جميعها موجودة في النفس، لكن منها ما يهجم علىٰ العقل، ومنها ما يحتاج إلىٰ تقسيم وفكر ولذا فالنظر عنده تردد في أنحاء الضروريات، ثم العلوم الحاصلة عنها كلها ضرورية. «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١٣٨-١٤٠). وانظر: د. فوقية حسين محمود، الجويني إمام الحرمين، سلسلة أعلام العرب (٤٠)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (ط. ١)، (١٩٦٥م)، (ص/ ١٤١). والصحيح عندي ما عليه جمهور المتكلمين من تقسيم العلوم إلىٰ ضرورية ونظرية؛ إذ العلوم النظرية الناتجة عن فكر وتأمل واستنباط واستدلالات لا شك أنها حادثة لم تكن معلومة للمتأمل والمستدل، بخلاف العلوم الضرورية التي خلقها الله لتكون أصولًا ومقدمات لغيرها، ولعل تفرقة الجويني نفسه بين نوعي الضروريات بحسب رأيه، بين ما يهجم علىٰ العقل، وما يحتاج إلىٰ فكر وتأمل تعد التقاءً منه مع ما يراه جمهور المتكلمين. وهو ما ارتضاه في «الإرشاد»، (ص/ ١٣، ١٤) و«الشامل». [نشرة د. م. فرنك، (ص/ ٨٦، ٩٢)]. وأما عدُّ النتائج عن الاستدلالات العقلية الصحيحة ضروريات، فذاك شأن آخر، وقد قال به المتكلمون والفلاسفة كما سلف ذكره.

(١) الأشعري، «اللمع»، (ص/ ٧٥).

(٢) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٢).

(٣) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٨٤). وراجع في معنىٰ المضطر عند الأشاعرة والمعتزلة: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية»، (٢/ ٨١٥، ٨١٦).

ولذا عرف الجويني العلم الضروري بقوله: العلم الحادث غير المقدور للعبد[١]. وبمثله عرفه الشيرازي بأنه «كل علم ليس للإنسان عليه قدرة»[٢] وحدَّه أبو بكر الصقلي بأنه «ما وجد بذات المخلوق، شاء أم أبىٰ»[٣]. أم علىٰ المعنىٰ الثاني، وهو الحاجة. وربما يصح إطلاق ذلك في الضرورة علىٰ معنىٰ أن الإنسان محتاج إليه في الاستدلال والاستنباط والاستنتاج، إذ العلوم الضرورية أصول الأدلة كما سبق.

وقد التزم الأشاعرة تعريف الباقلاني السالف الذكر أو بالأحرىٰ تعريف شيخهم الأشعري، فعرفه ابن فورك بأنه «ما وجد بذات المخلوق من العلوم من غير تعقب ريب فيها عرفًا وعهدًا»[٤]. وعرفه السمناني بأنه «العلم الذي يوجد بالإنسان، ويلزم نفس العاقل لزومًا لا يمكنه التشكك في موجبه ولا الارتياب فيه بحال»[٥]. وحده الباجي بأنه «ما لزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه الانفكاك منه ولا الخروج عنه»[٦]. وعرفه أبو سعيد المتولي بأنه: «العلم الحادث الذي يلزم ذات العالم لزومًا لا انفكاك له منه، وليس للشك إليه سبيل»[٧]. وعرفه أبو إسحاق الشيرازي بأنه: «كل علم لزم المخلوق علىٰ وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك ولا شبهة»[٨].

وأما المعتزلة فقد اعتمدوا في مفهوم العلم الضروري تعريفًا يناظر تعريف الأشاعرة السابق في المعنىٰ، وهو قول القاضي عبد الجبار إن العلم الضروري «العلم الذي

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة د.م. فرانك، (ص/ ٨٤). وانظر له أيضًا: «الإرشاد»، (ص/ ١٣).

(٢) أبو إسحاق الشيرازي، «عقيدة السلف»، ضمن مقدمة تحقيق «المعونة في الجدل» لأبي إسحاق الشيرازي، (ص/ ٩٦). وله أيضًا: «شرح اللمع»، (١/ ١٤٨).

(٣) أبو بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٠٠).

(٤) ابن فورك، «الحدود في الأصول»، (ص/ ٧٧).

(٥) السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٤٠). ولعلَّ تقييد التعريف بـ «نفس العاقل» دون إطلاقه في المخلوق أدق وأسدُّ.

(٦) الباجي، «الحدود في الأصول»، (ص/ ٢٥). وهو بنصه في كتابيه: «إحكام الفصول في الأصول»، (ص/ ١٧٤). و«المنهاج في ترتيب الحجاج»، (ص/ ١١).

(٧) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥١).

(٨) الشيرازي، «اللمع في أصول الفقه»، (ص/ ٢٨).

يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكن نفيه، عن النفس بوجه من الوجوه»[1]. ونظيره قول الحاكم الجشمي: «حد الضروري: ما لا يمكن للعالم به نفيه عن نفسه بشك أو شبهة إذا انفرد»[2]، أو «ما لا يمكنه نفيه علىٰ وجه»[3].

وحول هذا المعنىٰ يدور حد الماتريدية العلم الضروري كما يظهر من قول أبي المعين النسفي «إن بقاء العلم في الضروريات لا يقف علىٰ فعل من جهة العالم، كما كان حصوله لا يقف علىٰ فعل من جهته، بل وجد بتولي الله اختراعه في العبد من غير صنع من قبله»[4].

وبناء علىٰ ما سبق من اتفاق المتكلمين علىٰ معنىٰ واحد في حدهم العلم الضروري - يصح ما ادعاه الباقلاني من تواطؤ المتكلمين في حد العلم الضروري علىٰ المعنىٰ الذي ذكره، ويصح ما نقله الجويني عن عامة المتكلمين في حد العلم الضروري أنه «كل علم حدث علىٰ وجه لا يجد صاحبه عنه فكاكًا. أو كل علم وقع لا عن نظر. أو كل علم مقدور بقدرة واحدة»[5].

ويمثل كون العلم الضروري ثابتًا في النفس، لا يحتاج إلىٰ فكر وروية - القدرَ المتَّفَقَ عليه بين المتكلمين والفلاسفة في تعريف العلم الضروري، فقد أشار الفارابي إلىٰ العلوم الضرورية بوصفها أشياء تعلم أو توجد لا باستدلال، ولا بفكر، ولا بروية، ولا باستنباط[6]. وعدَّد أصنافها، ثم قال: «وما عدا هذه الأصناف من المعلومات فإنما نعلمه بقياس واستنباط»[7].

وقد قال عن الضروريات إنها أمور لا تستعمل فيها الروية والاستعداد والتأهب

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٨). وانظر: أبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ٣٥١، ٣٥٢).

(٢) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٧ أ).

(٣) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٧ أ).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢١).

(٥) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٢٩).

(٦) انظر: الفارابي، «الفصول الخمسة»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ٦٤).

(٧) الفارابي، «الفصول الخمسة»، ضمن «المنطق عند الفارابي»، لرفيق العجم، (١/ ٦٥).

والتجربة[١]. ودعاها -ناسبًا التسمية إلىٰ العلماء- أوائل المعارف ومبادئ البرهان، ووصفها بأنها: «التي تحصل من الكليات للإنسان لا عن قصد»[٢].

وشرط ابن سينا في مبادئ البرهان ومقدماته عدم إمكان وقوع التغير عليها «بل النتيجة الضرورية تلزم من مقدمات ضرورية لا يقع فيها إمكان تغير»[٣].

وعلىٰ هذا قرر أنه: «لما كانت مقدمات البرهان تفيد العلم الذي لا يتغير ولا يمكن أن يكون معلوم ذلك العلم بحال أخرىٰ غير ما علم به، فيجب أن تكون مقدمات البرهان غير ممكنة التغير عما هي عليه، وهذا المعنىٰ أحد المعاني التي تسمىٰ ضرورية»[٤].

وهذا الذي ذكره ابن سينا يعد علىٰ وفاق تام مع ما ذكره الفارابي في معنىٰ الضروري، الذي هو أول أقسام الجهات الأول الثلاث (الضروري والممكن والمطلق): «فالضروري هو الدائم الوجود الذي لم يزل ولا يزال، ولا يمكن ألا يوجد ولا في وقت من الأوقات»[٥].

والعلم الضروري بهذا المعنىٰ يفارق العلم الكسبي أو المكتسب[٦] المشروط وقوعه عن نظر واستدلال وفكر وتأمل، «لأن العلم المكتسب لا يمكن أن يدعىٰ تقرره في العقل، وإنما يمكن التوصل بالعقل وأدلته إليه، ولا بد من التوصل»[٧]. ولذا يطلق عليه علم نظر واستدلال، وهو «علم يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلىٰ تقدم الفكر فيه والروية وتأمل حال

---

(١) انظر: الفارابي، «مقالة أبي نصر الفارابي فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم»، ضمن «رسالتان فلسفيتان» لجعفر آل ياسين، (ص/ ٥٢).

(٢) الفارابي، «الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ٩٨).

(٣) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١٥٠).

(٤) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١٢٠).

(٥) الفارابي، «كتاب العبارة»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ١٥٧).

(٦) قال السمناني في «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٢٤٤): «ولهذا العلم (يعني: المكتسب) حالة يُسمَّىٰ فيها أنه تذكُّر النظر، وهو أنه متىٰ علم شيئًا بالدليل ثم نَسِيَه أو اقتُطِعَ عنه بالقواطع ثم تذكر أسباب النظر؛ تذكر ذلك العلم».

(٧) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ٢٨).

المعلوم فهو الموصوف بقولنا: علم نظري»[1]. أو كما يقول الجويني: «لأن النظر طريقه»[2].

فالعلم النظري يتقدمه -ولا بد- الفكر والروية من ناظر في منظور فيه، يكتسبه الإنسان بفعل عنه يتمثل في تجشم الناظر التمثنة في الأمر وفحصه وتأمله وتمحيصه، ولذا يسمىٰ علمًا كسبيًّا «ومعنىٰ قولنا في هذا العلم: إنه كسبي، أنه مما وُجد بالعالِم وله عليه قدرة محدثة»[3].

فالعلم المكتسب فعل العبد حاصل عن نظره وموقوف علىٰ اختياره ودواعيه[4]. ومن حكم هذا العلم طريان الشكوك والإبطال عليه، وللاختلاف إليه مساغ، فتكثر فيه الأقاويل[5].

فالعلم المكتسب -إذن- يتوصل إليه بالاستدلال، ويسعىٰ لاكتسابه وتحصيله بالنظر، بخلاف الضروري الذي يوجد بالإنسان العاقل، أو يتداعىٰ إليه دون حاجة إلىٰ دليل وبرهان.

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٨، ٩). وانظر له أيضًا: «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٥). وانظر أيضًا: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٤٨). والباجي، «الحدود»، (ص/ ٢٧). و«المنهاج في ترتيب الحجاج»، (ص/ ١١). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥١). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٤٩). و«عقيدة السلف»، ضمن مقدمة تحقيق «المعونة في الجدل»، (ص/ ٩٦).

(٢) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٣٠).

(٣) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٩). وانظر في تعريف الكسبي أو النظري الاستدلالي متوافقًا مع هذا المعنىٰ: السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٤٤). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٤). و«الكافية في الجدل»، (ص/ ٣٠). وأبا إسحاق الشيرازي، عقيدة السلف، ضمن مقدمة تحقيق «المعونة في الجدل»، (ص/ ٩٦). وأبا بكر الصقلي، «الحدود»، (ص/ ١٠٠). وهذا المعنىٰ هو اختيار شيخهم الأشعري، كما في «مقالات الإسلاميين»، (٢/ ٢٢١)، وكما ذكره عنه ابن فورك في «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٩٢).

(٤) انظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من كتاب «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٥ أ، ١٦٦ أ).

(٥) انظر: ابن فورك، «الحدود»، (ص/ ٧٨). والباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ١٤). وأبا سعيد المتولي، «الغنية»، (ص/ ٥١). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٢٤٤)، (ص/ ٣٥٢). وأبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٥١، ٣٥٢). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥١٤). والبيروني، تحقيق ما للهند، (ص/ ٢٩٦).

(٢) أقسامه إجمالًا:

والعلوم الضرورية التي تفيد اليقين، وتستعمل مقدمات الاستدلالات الصحيحة ومواد البراهين اليقينية - علىٰ أضرب اتفق عليها المتكلمون والفلاسفة المسلمون، وهي علىٰ الإجمال قبل تفصيل سيأتي فيما بعد إن شاء الله -تعالىٰ- البديهيات، وقد تسمىٰ الأوليات أو الأوائل، أو المعقولات الأول، وقد يطلق علىٰ البديهي الضروري.

ثم المحسوسات، ومنها المدرك بالحواس الظاهرة وهي الحواس الخمس المعروفة، السمع والبصر والشم واللمس والذوق[(١)]، وما يدرك بهذه الحواس يسمىٰ المشاهدات أو الحسيات. ومنها المدرك بالمشاعر الباطنة كعلم الإنسان بألمه ولذته، وصحته وسقمه، وجوعه وعطشه، وحزنه وفرحه، وتشهيه ونفوره، وما جرىٰ مجرىٰ ذلك، وتسمىٰ «الوجدانيات». ثم المجربات ثم المتواترات[(٢)].

---

(١) بعض أئمة الأشاعرة يَعدُّون كل حاسة من هذه الحواس طريقًا مستقلًا وقسمًا خاصًا من أقسام العلوم الضرورية. [انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٩). و«الإنصاف»، (ص/ ١٤). و«التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٨). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٤١، ٢٤٢). والباجي، «إحكام الفصول في الأصول»، (ص/ ١٧٤، ١٧٥). و«الحدود»، (ص/ ٢٦)].

(٢) للوقوف علىٰ أسباب المعارف والعلوم الضرورية ومدارك العقل عند المتكلمين، انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٧، ٢٤٨). والباقلاني، «التمهيد»، (ص٩ - ١١). و«الإنصاف»، (ص/ ١٤، ١٥). و«التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٨ - ١٩٤). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٤٩). والسمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٢٤١ - ٢٤٣). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥١). وأبا بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٠٠ - ١٠٢). والباجي، «إحكام الفصول في الأصول»، (ص/ ١٧٤، ١٧٥). و«الحدود»، (ص/ ٢٦، ٢٧). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٤). و«البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١٣١ - ١٣٣). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٨، ٩). والماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٦٩ - ٧٣). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٨ - ٢٣). وكتاب فيه معرفة الحجج الشرعية، (ص/ ٤). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤، ١٥). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٠، ٥١). و«المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٥٩ - ٦٨). و«المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢١٣ - ٢١٥). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٦٠). وللوقوف علىٰ المقدمات اليقينية عند الفلاسفة انظر: الفارابي، «كتاب البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٢٣، ٢٤). و«كتاب القياس»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ١٨، ١٩). و«كتاب القياس الصغير»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ٧٥).

قال الغزالي: «أما مدارك اليقين، فمجموع ما يتوهم كونه مدركًا لليقين والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام»[1]. فذكر -علىٰ الترتيب- الأوليات والمشاهدات الباطنة والمحسوسات الظاهرة والتجريبيات والمتواترات، ثم قال بعد هذه الخمسة: «فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين، وما بعدها ليس كذلك»[2]، ثم ذكر القسمين غير الصالحين في مقدمات البرهان، وهما الوهميات والمشهورات. ثم اختتم الكلام عن مقدمات البرهان بقوله: «فالمستفاد من المدارك الخمسة -بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها- يصلح لصناعة البرهان، والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح ألبتة، والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية، ولا تصلح لإفادة اليقين ألبتة»[3].

وقال ابن سينا: «المقدمات التي تؤلف البراهين، هي المحسوسات كقولنا: الشمس مضيئة، والمجربات كقولنا: الشمس تشرق وتغرب، والسقمونيا تسهل الصفراء، والأوليات كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، والمتواترات كقولنا: إن مكة موجودة»[4].

وقال في معرض حديثه عن البرهان وأنه قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني: «واليقينيات إما الأوليات وما جمع معها، وإما التجريبيات، وإما المتواترات، وإما المحسوسات»[5].

(٣) كيفية حصوله:

يحصل العلم الضروري بأن يخلقه الله في نفوس العقلاء علىٰ سبيل الإيجاب

---

(١) الغزالي، «المستصفىٰ من علم الأصول»، (١/ ١٣٨).

(٢) الغزالي، «المستصفىٰ من علم الأصول»، (١/ ١٤٤).

(٣) الغزالي، «المستصفىٰ من علم الأصول»، (١/ ١٥٤). وانظر للغزالي أيضًا في أقسام العلم الضروري وطرقه: «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٥١)، (ص/ ٥٧). و«معيار العلم»، (ص/ ١٨٦ - ١٩٣).

(٤) ابن سينا، «عيون الحكمة»، (ص/ ١١).

(٥) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٠٢). وانظر له أيضًا، «الإشارات والتنبيهات»، (قسم المنطق)، (١/ ٣٤٣). و«البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٥٥). و«الهداية»، (ص/ ١١٦). و«الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانيًّا»، ضمن كتاب «حدوث العالم»، (ص/ ١٣٤، ١٣٩).

أو بجري العادة التي يجريها الله ﷻ، والتي تختلف إذا شاء جلت قدرته.

قال الحاكم الجشمي: «العلوم الضرورية كلها فعل الله -تعالىٰ- ويخلقها علىٰ ما أجرىٰ العادة به»[1]. واستدل علىٰ ذلك بأن «الواحد منا مع قدرته وتمام آلته ووفور دواعيه لا يصح أن يفعل العلم في غيره، فيضطره إليها كما يضطر الواحد منا غيره إلىٰ التحريك والتسكين، ولأنه يتعذر علينا نفيه عن أنفسنا بشك وشبهة، ولو صح فعله منا لصح نفيه كالمكتسب»[2].

وقال القاضي عبد الجبار: «وهذا الذي يخلقه الله هو الذي نعبر عنه بالضروري»[3] فهو من فعل الخالق -جل وعلا- في المكلف[4].

وبَيَّنَ أن طريق العلوم الضروريات علىٰ وجهين: أحدهما يكون الطريق فيه موجبًا أو كالموجب، والثاني ما يجري علىٰ العادة. ومن طريق الوجه الأول العلم بالمشاهدات والمدركات، وما يجده الإنسان من حال نفسه، والبديهيات، كعلمه بأن الجسم لا يكون في مكانين في وقت واحد، وعلمه بالقسمة المترددة بين النفي والإثبات؛ ومن طريق الوجه الثاني العلم بمخبر الأخبار، وتستمر العادة فيه[5].

وعَدَّ الباقلاني ما يجده المرء من حال نفسه وما يجده فيها من تعاقب الصفات المختلفة والمعلوم بالبديهة مبتدأ في النفس بجري العادة لا عن سبب يسمع أو يشاهد، بخلاف ما يبتدأ في النفس عند سبب يشاهد مثل علمنا بخجل الخجل، ووجل الوجل، فإن الله أجرىٰ العادة بألا يفعل العلم بشيء من ذلك دون مشاهدة الأحوال والأمارات، أو عند سبب يسمع وهو العلم بمخبر الأخبار المتواترة، فإن الله أجرىٰ العادة بألا يفعل شيئًا من هذا إلا عند سماع الخبر[6].

---

(١) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من كتاب «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٤ ب). و«قارن بتحكيم العقول»، (ص/ ٤٢).

(٢) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من كتاب «شرح عيون المسائل»، (ل ٦٥ أ).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٦).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٧٠). و«المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٥٠). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في تصحيح الأصول»، (ص/ ٤٥).

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢١٣ - ٢١٥).

(٦) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٩ - ١١). وانظر له أيضًا: «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٨-١٩٢).

وسواء أكان العلم مبتدأ في نفس العاقل عن سبب ما أم لا عن سبب، فإنه عند الباقلاني -والأشاعرة عامة- مبتدأ من قبل الله علىٰ سبيل جري العادة التي أجراها الله في العلم بالضروريات وليس علىٰ سبيل الإيجاب، كما هو قول القاضي عبد الجبار والمعتزلة عامة، ولذا قال الباقلاني: «وقد يصح أن يخترع الله العلم بوجود المخبر عنه من غير سماع خبر عنه في الزمن الذي يصح فيه خرق العادات وإظهار المعجزات وخروج الأمور عما هي عليه في العادة»(١).

وعلىٰ مذهب الأشاعرة في هذا يقرر الإمام الجويني أن «العلوم الضرورية فإنما لم يسغ الاختلاف فيها لجري العادة، ويسوغ تقرير الاختلاف فيها عقلًا لو قلب الله -سبحانه- العادة عن وجه استمرارها»(٢).

والباقلاني والجويني وغيرهما من الأشعرية في هذا علىٰ رأي شيخهم الأشعري، وهو أن جميع الحوادث -والعلم الضروري أحد قسمي العلم الحادث أو الجائز وهو علم المخلوقين كما سبق- مخترعة مختارة لله -تعالىٰ-: «يحدثها علىٰ عادة أجراها في إحداثها، وممكن اختلاف الحال في وقوعها وحدوثها، وأن يحدث وألا يحدث، وأن يحدث علىٰ بعض الوجوه دون بعض»(٣).

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١١).

(٢) الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٨). وانظر له أيضًا: «الإرشاد»، (ص/ ١٣، ١٤).

(٣) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٣). الأشاعرة لا يقولون بوجود ضرورة حتمية في علاقة الحوادث بعضها ببعض، وينفون الحتم السببي الطبيعي الذي قال به الفلاسفة، والذي يقضي بأن السبب يفعل ويؤثر في مسببه بذاته علىٰ وجه ضرورة عقلية لا يجوز تخلفها، أما الأشعرية فعندهم أن العلاقة بين الحوادث والأسباب والمسببات إنما هي اطرادات علىٰ عادة يجريها الله -جلت قدرته- بين السبب والمسبب، يجوز تخلفها كما شاء في الوقت الذي يشاء، فالارتباط هنا ارتباط عادي وليس ضروريًا أن يوجد المسبب عند وجود سببه. وأما المعتزلة فالسبب عندهم يؤثر في مسببه علىٰ سبيل الوجوب بقوة أودعها الله في السبب. [راجع: د. علي سامي النشار، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، (ط. ٣)، (١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤م)، (ص/ ١١٦، ١١٥). ود. نوران الجزيري، «قراءة في علم الكلام: الغائية عند الأشاعرة»].

وعند أبي المعين النسفي الماتريدي يكون حصول العلم الضروري بتولي الله اختراعه في العبد[1].

ولم يختلف رأي الفلاسفة المسلمين كثيرًا عن المتكلمين في كيفية حصول العلم الضروري، فعند الفارابي أن المقدمات الكلية الصادقة الضرورية تحصل للإنسان لا عن قياس أصلًا ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع[2].

«والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل، ومن غير أن نكون شعرنا في وقت من الأوقات أن كنا جاهلين به . . . بل نجد أنفسنا كأنها فطرت عليه من أول كوننا، وكأنه غريزي لنا لم نخلُ منه، وهذه تسمىٰ المقدمات الأول الطبيعية للإنسان، وتسمىٰ المبادئ الأول»[3].

وواضح أن الكلام يتوجه في المقام الأول إلىٰ البديهيات. وسمىٰ ابن سينا القوة التي يحصل لنا بها العلم الضروري «قوة العقل النظري المجبول فينا، وهو الاستعداد الفطري الصحيح»[4].

وهذه القوة هو المبدأ الذي يعطيه العقل الفعال للإنسان أولًا ليسعىٰ به من تلقاء نفسه إلىٰ سائر الكمالات، وذلك المبدأ هو العلوم والمعقولات الأول كما يقول الفارابي[5].

ومجمل القول: إن العلوم الضرورية تحصل -عند المتكلمين والفلاسفة- في الإنسان لا عن إرادته، وإنما توجد به بخلق الله -تعالىٰ- عند سلامة العقل والذهن وانتفاء الآفات والموانع، فتحصل بطريق العادة والاطراد كما قالت الأشعرية، أو بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة، أو بطريق الطبع بقوة يفطر عليها الإنسان من أول وجوده ويكون مُعَدًّا لها بأن يكون سليم التعقل كما قالت الفلاسفة.

---

(١) انظر: أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢١).

(٢) انظر: الفارابي، «مقالة في معاني العقل»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ٤٧).
والطبع هو الضرورة الحتمية التي بموجبها يتأثر المسبب عن السبب تأثيرًا لا يتخلف ما دام السبب قد وُجد.

(٣) الفارابي، «كتاب البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٢٣).

(٤) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٣٣٣).

(٥) انظر، الفارابي، «السياسة المدنية»، (ص/ ٧١).

وأما جواز وقوع هذه العلوم الضرورية كسبية، فقد اختلفوا في هذا، ففريق يرىٰ جواز ذلك فيها مطلقًا، وفريق يمنع مطلقًا، وفريق توسط فرأىٰ جواز ذلك فيما عدا العلوم الضرورية التي تعد من كمال العقل[1].

(١) راجع ذكر هذه المذاهب عند: الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٩٢، ٩٤). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٦، ١٥). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من كتاب «شرح عيون المسائل»، (ل ١٥٦ ب، ل ١٦٦ أ). وأبي رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٣٠ - ٣٣٢). والزركشي، «البحر المحيط»، (١/ ٦١). والإيجي، «المواقف بشرح الجرجاني»، (مج/ ٣)، (٦/ ٥١ - ٥٦). والتفتازاني، «شرح المقاصد»، (٢/ ٣٢٣ - ٣٢٠).

★ ثانيًا- شروط العلم الضروري وعلاماته، ومكانته في الاستدلال، والرد على منكريه:

ما دامت هذه العلوم مخلوقة فينا بشرط تمام غريزة العقل وكماله، وأن يكون عقلًا صحيحًا سليم التعقل، فإن هذه العلوم لا يمكن الاستدلال عليها، ولا جعلها مطلوبة بالدليل «فإن المقدمات الواجب قبولها لا برهان عليها»[(١)].

أو كما يقول القاضي عبد الجبار: «أصول الأدلة لا بد أن تكون معروفة اضطرارًا»[(٢)]. وأن «الأصول المتقررة في العقول يستغنىٰ فيها عن إقامة الدلالة»[(٣)]. وأن «الإنسان لا يعلم الضروريات بالقياس»[(٤)].

ومن ثم يقرر الفارابي أن «المبادئ الأول في الصناعة (أي صناعة، ومنها صناعة البرهان) هي المقدمات التي لا يمكن أن تبرهن في تلك الصناعة»[(٥)].

فمبادئ كل علم وأوائله: «هي المقدمات التي تبرهن ذلك العلم، ولا تتبرهن فيه، إما لبيانها، وإما لعلوها عن أن تبرهن في ذلك العلم»[(٦)].

وقد أوضح المتكلمون والفلاسفة المسلمون أسباب امتناع الاستدلال علىٰ العلوم الضرورية، وكان أول هذه الأسباب، أن هذه العلوم معلومة مستقرة في نفوسنا، فكيف يطلب الاستدلال علىٰ ما هو معلوم «إن المستدل إنما يستدل ليعلم ما لم يعلمه، بأن ينظر فيما علمه ويرد إليه ما لم يعلمه»[(٧)].

---

(١) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٦٨).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٦٩).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٥٣٠). وانظر له أيضًا: «المغني»، (الشرعيات)، (١٧/ ٤٨). وانظر أيضًا: ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٢٤٣). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٥٨٨، ٥٨٧، ٥٩٤، ٦١١). وأبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٥٣).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الشرعيات)، (١٧/ ٣١٣).

(٥) الفارابي، «كتاب البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٦٠).

(٦) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٣٥). وقد ذكر هذا المعنىٰ بألفاظ تقترب ممَّا ذكره هاهنا إلىٰ حد الاتفاق في «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١٥٥).

(٧) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٧).

ويعبر ابن سينا عن هذا بقوله: «من البين أنه لا سبيل إلىٰ إقامة البراهين في العلوم علىٰ مبادئها، وإلا فما يبين به المبدأ هو المبدأ والعلم به (أي بالمبدأ المبين) أحق من العلم بما قيل إنه مبدأ له»[1].

وفي كلام نفيس يوضح القاضي عبد الجبار أن «إقامة الدليل علىٰ ما لا دليل عليه متعذر ... فإذا وقع التجاحد (وهو إنكار الشيء مع العلم به) فالمناظرة في الأدلة متعذرة، ولهذا الوجه يمنع من المناظرة في إثبات العلوم الضرورية التي هي أصول الأدلة؛ لأن الاستدلال فيها متعذر، ولأن الواجب فيها التصادق، يبين ذلك أن الغرض بإيراد الأدلة علىٰ الغير أن نهديه للدلالة ونعرِّفَه وجهها لكي يعرف المدلول مما قد حصل العلم به، فالوجه حاصل، فما الوجه في إيراد الدلالة فيه؟»[2].

وكون الإنسان العاقل عالمًا بالضروريات، ولذا لم يصح إقامة الدليل علىٰ كونه عالما بها - هي الفكرة التي عبر عنها الغزالي بالوضوح «وإنما الواضح بنفسه هو الأولي»[3]. وعبر عنها بذلك كذلك ابن سينا، مشترطًا أن «مبدأ البرهان يجب أن يكون أوضح وأعرف من البرهان»[4].

وثاني هذه الأسباب التي بها استغنىٰ الضروري عن الدليل، أن هذه المقدمات متقدمة علىٰ ما يعلم باستدلال، وعلىٰ هذا قسم الفارابي اليقين الحاصل في العلوم النظرية -وعلىٰ رأسها الفلسفة- إما أن يحصل لا عن قياس أصلًا، وهو اليقين بمبادئ العلوم النظرية ومقدماتها «وهذا هو اليقين الأقدم بالطبع وبالزمان»[5]، وإما أن يحصل عن قياس «وهو الذي (يعني اليقين الحاصل عن قياس) هو يقين عن يقين أقدم منه»[6].

وزاد هذه الفكرة وضوحًا ورسوخًا وتقريرًا ابن سينا بقوله: «لما كانت مقدمات

---

(١) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١٨٤).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٤٥).

(٣) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٥٢).

(٤) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١١٧).

(٥) الفارابي، «شرائط اليقين»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ١٠١).

(٦) الفارابي، «شرائط اليقين»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ١٠١).

البرهان عللًا للنتيجة، والعلل أقدم بالذات، فمقدمات البرهان أقدم بالذات، وكذلك هي أقدم من النتيجة عندنا في الزمان، وأقدم عندنا في المعرفة من جهة أن النتيجة لا تعرف إلا بها . . . فيجب أن تكون أوائل براهينها من مقدمات أول بينة بنفسها هي أعرف وأقدم من كل مقدمة بعدها»(١).

وإيقاع البرهانِ التصديق اليقيني لنا بمجهول ما متوقف علىٰ مبادئ ذلك البرهان «فيجب أن يكون تصديقنا بها متقدمًا»(٢).

وفي هذا السياق يؤكد القاضي عبد الجبار أن المعلوم بالضرورة يعد من كمال العقل، والنظر والاستدلال لا يتأتىٰ إلا ممن هو كامل العقل، فوجب تقدم الشرط لتحقق مشروطه(٣). أو كما يقول الحاكم الجشمي إن «العلم بأصول الأدلة وبما معه . . . متىٰ لم يحصل لم يكن له إلىٰ فعل العلوم المكتسبة سبيل، كما أنه متىٰ لم تحصل القدرة لم يكن له إلىٰ الفعل سبيل؛ فكما لا يحسن التكليف إلا بعد القدرة والتمكين، كذلك لا يحسن إلا بعد المعرفة بأصول الأدلة»(٤).

وثالث هذه الأسباب النافية افتقار الضروري إلىٰ الاستدلال، أنه لو كانت جميع المعلومات مطلوبات تحتاج إلىٰ نظر واستدلال لاحتاج كل مطلوب إلىٰ دليل، ودليل المطلوب يحتاج إلىٰ دليل، وهكذا إلىٰ ما لا نهاية من الأدلة، وهذا تسلسل، والتسلسل -كما سيأتي تفصيله في الفصل الثالث إن شاء الله- باطل باتفاق العقلاء، ومن ثم فلا بد من أصول معلومة تبنىٰ عليها غيرها من الاستدلالات، إذن «لا شبهة في أن العلم بأصول الأدلة يجب أن يكون ضروريًا، لأنه لو لم يكن كذلك للزم أن يكون علىٰ كل دليلٍ دليلٌ، وهذا يؤدي إلىٰ ما لا نهاية من الأدلة»(٥).

وهذا يفضي ألا يتحقق شيء من العلوم أصلًا؛ لأنه يعد فقدانًا لطبيعة العلم التي تستلزم حضور معلومات يستدل بها علىٰ غيرها؛ إذ لا امتراء في أن إنسانًا خالي الذهن

---

(١) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١٠٦).

(٢) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١١٢).

(٣) راجع: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٠)، و«المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٣٤).

(٤) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٧ ب).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٧). وانظر: (٣/ ١٨٢).

عن أي معلومات أولية صادقة يطمئن إليها، وينطلق منها إلىٰ ما سواها - لا يتمكن من أن يخطو في العلم والمعرفة خطوة، فضلًا عن أن يكون واسعَهما، أو أن ترسخ له فيهما قدم. من أجل ذلك كان من فطنة المتكلمين أن ابتدأ كثير منهم مصنفاتهم الكلامية بإثبات حقائق الأشياء وأسباب المعرفة وطرقها، والرد علىٰ السوفسطائية.

وسبيل القياس عند الفارابي أن يتبين بمقدمات تعلم بقياس، ومقدمات هذا القياس تحتاج في بيانها إلىٰ مقاييس أخرىٰ: «إلىٰ أن ينتهي إلىٰ مقاييس مقدماتها معلومة من أول الأمر لا عن قياس أصلًا»[1].

وأذكىٰ الغزالي تلك الفكرة وثوقًا ووثاقة بقوله: «كل برهان ينتظم من مقدمتين، ولا بد لكل مقدمة أيضًا من برهان يأتلف من مقدمتين، وهكذا، فيتمادىٰ إلىٰ أن ينتهي إلىٰ أوليات»[2].

فلا بد إذن كما يقول ابن سينا «من مصدقات أولىٰ لم تكتسب بروية، وإلا لما كان لنا سبيل إلىٰ كسب الثواني؛ إذ لا وجه لكسب الثواني إلا بتقدم تصديق الأوائل، فلو احتيج في كل مصدَّق به إلىٰ أول ذهب إلىٰ غير النهاية، ولم يكن إلىٰ قطعه سبيل، فبيِّنٌ أن تلك أوائل المواد القياسية»[3].

وينقطع التسلسل -عند ابن سينا- بالعلوم الضرورية الأولية في قسمي العلوم (التصورات والتصديقات)؛ لأنه «لو كان كل تعليم بعلم سابق، ثم كان كل علم بتعليم وتعلم لذهب الأمر إلىٰ غير النهاية، فلم يكن تعليم وتعلم، بل لا محالة أن يكون عندنا أمور مصدق بها بلا واسطة، وأمور متصورة بلا واسطة، وأن تكون هي المبادئ الأولىٰ للتصديق والتصور»[4].

وقد عبر ابن سينا عن هذا في نظمه المعروف بالقصيدة المزدوجة في المنطق، فقال:

---

(١) الفارابي، «كتاب القياس»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ٣٨).

(٢) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٦٣). وانظر له أيضًا: «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٥٣). وانظر: الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٩٢، ٩١).

(٣) ابن سينا، «القياس من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٨، ٧).

(٤) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٧٧). وقارن بالفارابي، «عيون المسائل»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ٦٦، ٦٥).

لَا يُعْرَفُ المَجْهُولُ بِالْمَجْهُولِ وَإِنَّمَا يُعْرَفُ بِالْمَعْقُولِ
وَإِنْ حَكَمْنَا أَنَّ كُلَّ مَا عُلِمْ قَدْ كَانَ مَجْهُولًا فَهَذَا يَنْتَظِم
بِغَيْرِ حَدٍّ وَبِلَا نِهَايَةْ وَلَيْسَ عِنْدَ أَحَدٍ دِرَايَةْ
بَلْ عِنْدَنَا مُقَدِّمَاتٌ أُوَلُ مِنْهَا يُحَازُ مَا قَدْ يُجْهَلُ[(١)]

وبناء علىٰ هذا عد المتكلمون والفلاسفة المسلمون العلوم الضرورية أصلًا لكل نظر، وعليها يتفرع كل استدلال فالعلوم الضرورية سابقة علىٰ النظرية ومقدمة لها، وعليها تبنىٰ الاستدلالات، ومن هنا عدها الأشعري عيارًا وأصلًا وقانونًا، إليها يرد، وبها يعتبر[(٢)] وجعلها كسبيل المسموعات والمنصوصات في باب الشريعة في أنها الأصول والأمهات، وإليها يقع الرد وعندها تنتهي المطالبة، ويقبح من السائل فيها أن يقول: لِمَ؟[(٣)] وهو عين ما قاله الغزالي، إذ جعل مرجع الوزن أو عيار الصنجة (وهو ما يوزن كالأوقية والرطل ونحوهما، معرب سنكه فارسية) التي تدرك بها حقيقة المعرفة - العلوم الضرورية، فقال: «الصنجة المعروفة هي العلوم الأولية الضرورية المستفادة إما من الحس أو التجربة أو غريزة العقل»[(٤)]. مستندًا في هذا إلىٰ خفاء الاستدلالية وجلية الضرورية «والعلم الخفي يوزن بالعلوم الجلية»[(٥)]. وأكد ذلك بقوله: «فإن العلوم الجلية الأولية هي أصول العلوم الغامضة الخفية، وهي بذورها»[(٦)].

وما زالت الضروريات أصول الاستدلاليات، فيجب أن تبنىٰ هذه الأخيرة علىٰ الأولىٰ، ولذا «لم يصح أن يعرف المستدل بطريقة النظر الشيء إلا وأصول العلوم حاصلة له»[(٧)].

---

(١) ابن سينا، «القصيدة المزدوجة في علم المنطق»، (ص/ ١٢). ضمن «منطق المشرقيين».

(٢) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٣، ١٤، ٢٠، ٢٨٧).

(٣) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٧).

(٤) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٥١).

(٥) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٧٦).

(٦) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٥٣).

(٧) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٦١). وانظر له أيضًا في هذا المعنىٰ: «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٧).

وإذ كان الضروري أصلًا للاستدلال النظري الذي هو فرع بالنسبة إليه، فلا يسوغ أن نستدل علىٰ العلوم الضرورية؛ لأنه حينئذ ينقلب الفرع أصلًا والأصل فرعًا «ولا يولد العلم بالفرع إلا بشرط تقدم العلم بالأصول»[1]. «فكيف يتفرع علم الاضطرار (الذي هو أصل) علىٰ علم الاستدلال (الذي هو فرع)»[2]. «وكيف يجوز أن يكون الفرع معلومًا بالبديهية والأصل معلومًا باستدلال»[3].

ويصير هذا السبب ضميمة لثلاثة الأسباب السابقة ليصبح السبب الرابع في امتناع طلب الضروريات بالدليل.

ولا غرو بعد تضافر هذه الأسباب وانضياف بعضها إلىٰ بعض وائتلافها - في أن يضع الباقلاني مكان الألفاظ التي تطلق علىٰ علم النظر والاستدلال «أن تقول: إن العلم النظري هو ما بني علىٰ علم الضرورة والحس، أو ما بني العلم بصحته عليهما»[4].

وما دامت هذه العلوم الضرورية مخلوقة من قِبَل الله في نفوسنا، ولا مدخلية لقدرة العبد فيها، فليست هي إذن محلًا للجدال والنقاش، ولا يجوز الاختلاف فيها ولا التنازع في ثبوتها، ولا تتجه فيها الشبه، ولا تتأتىٰ في حقها، ولا يعترض عليها بها[5]؛ «لأن الأصول يجب أن يبنىٰ عليها غيرها، لا أنها تعترض بالتأويل»[6].

ولذا كان من استدلالات الأشعري علىٰ أن معرفة الله -تعالىٰ- في الدنيا اكتساب وليست ضرورة - أنه «لو كانت ضرورة لم يجز أن تخطر بالبال خواطر الشكوك، وأن

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٦٠).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ٣٢٢).

(٣) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ٣٥١).

(٤) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٩).

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٤٤). و(إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٤٥، ٢١٣). وأبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٢١). وابن متويه، التذكرة، (ص/ ٢٨٩). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٤٢). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية»، (٢/ ٦٨٩، ٨٤٢). والبيروني، «الآثار الباقية عن القرون الخالية»، (ص/ ٤).

(٦) القاضي عبد الجبار، المغني، (التكليف)، (١١/ ٥٠٧).

تدعو الدواعي إلىٰ خلافها؛ لأن ما علمناه ضرورة فذلك حكمه»[1].

ولأنه لا بد في أصول الدين من معارف ضرورية[2]؛ فإن الله قد خلق لنا ما يكمل به العقل لنتعرف العقائد الصحيحة، وأزاح الله بهذه العلوم الضرورية علة التكليف، ومن ثم فهي لا تدخل تحت التكليف، بل «لا يتم تكليف الله -تعالىٰ- لما يكلفنا من المعارف إلا عند تقدم بعض الضروري، وهو العقل»[3].

وما زالت هذه العلوم الضرورية خلقًا لله في نفوس العقلاء ولا تدخل تحت التكليف «فإن الواجب في حكمها وجوب الشركة فيها بين ذوي العقول»[4]. ولا يجوز اختلاف حال المكلفين فيها -وعلىٰ هذا قرر كثير من المتكلمين استواء جميع العقلاء واشتراكهم في درك هذه العلوم ومعرفتها[5]. «لأنَّ معنىٰ كون الشيء ضروريًّا مستغنيًا عن التأمل- اشتراك كافة العقلاء في دَرْكِه»[6]. «وإن إجازة خلاف ذلك (أي خلاف المشاركة) يؤدي إلىٰ تَنَاكُر الحقائق وإبطال الطرق إلىٰ إثباتها»[7].

ولأجل هذه الصفة وتلك العلامة في الضروري فرفضُ ادعاءِ الضرورة والبديهة، ودعوىٰ معرفةٍ ما من جهة حس لا تعلم منه - أمرٌ حتمٌ لازمٌ عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين، فلا ينساغ بحالٍ دعوىٰ ما ليس ضروريًّا ضروريًّا؛ لأنه «لا يسوغ

---

(١) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٤٨).

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار، المغني، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٤٣).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢٣٦). وراجع: (١/ ١٧).

(٤) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٦٤).

(٥) راجع: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٦، ١٧). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٩٥). والجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٥). و«الكافية في الجدل»، (ص/ ٢٤، ٢٣). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٤٥)، (ص/ ٦٨). والغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٠٧، ١٧٤). و«الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨٧). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية»، (٢/ ٦٥٩).

(٦) الغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ٧٤).

(٧) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٧).

اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع في مداركها»[1].

ولذا عد الجويني من أحكام المعارضةِ المعارضةَ بعكس دعوىٰ الخصم في دعواه الضرورة فيما يُعلم أنه ليس كذلك، فيقلب عليه الدعوىٰ ويعكسها[2].

وجعل معارضة الدعوىٰ بالدعوىٰ واجبًا إذا كانت في الضروريات «كفريقين يكثر عددهما يتنازعان في حكم بالنفي والإثبات، أو الصحة والفساد، فيدعي أحد الفريقين لصحة ما يصير إليه العلم الضروري في مقابله خصمه بدعوىٰ الضرورة علىٰ عكس دعواه»[3]. وأردف ذلك بقوله: «وفي العقليات منه كثير»[4]. وعلَّل هذا الوجوب ولزوم المعارضة بقوله: «لأن المعلوم ضرورة يشترك فيه أهل الضرورات، وهم الذين كملت عقولهم؛ فإن جاز لك (يقصد مدعي الضرورة) الانفراد بدعوىٰ الضرورة فيما فيه الخلاف، جاز لخصمك دعوىٰ الضرورة علىٰ عكس دعواك في ذلك الموضع بعينه؛ إذ ليس بعض المدعين في الانفراد بدعوىٰ الضرورة أولىٰ من بعض»[5].

فللجدلي إذن مَهْيَع إلىٰ المعانِد بادعاء الضرورة، بمناقضته بضد ما ادعىٰ. ومن هنا جزم أبو القاسم الأنصاري بأن «دعوىٰ الضرورة في مواقع الخلاف جهالة»[6].

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٦٠). وهو بنصه مع القول باستحالة الاختصاص عند أبي سعيد المتولي، «الغنية»، (ص/ ٥٣).

(٢) راجع: الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٤٢٩). والمعارضة كما عرفها الجويني في هذا الكتاب: ممانعة الخصم بدعوىٰ المساواة. أو مساواة الخصم في دعوىٰ الدلالة. أو إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما في الحكم نفيًا كان أو إثباتًا. أو إلزام الخصم أن يقول قولًا قال بنظيره، أو بأن يُجرِي علة قولٍ فيما أجراه في نظيره. [راجع: (ص/ ٦٩، ٤١٨).

(٣) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٤٢١).

(٤) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٤٢١).

(٥) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٢١٨). وهذا التعليل عند أبي سعيد المتولي، الغنية، (ص/ ٥٣)، والغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ٧٤). وقارن بالبيروني، «الآثار الباقية عن القرون الخالية»، (ص/ ١٧).

(٦) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٨٨٣).

وإذ ليس يصح إقحام الذاتية وجعلها معيارًا للحكم علىٰ بداهة قضية أو أوليتها وضروريتها، لأن ذلك يفسد العملية الاستدلالية؛ فقد أرجع الغزالي كثيرًا من الأغاليط في القياسات إلىٰ تسليم مقدمات ليست واجبة التسليم (تسليم مقدمات البرهان علىٰ أنها أولية ولا تكون أولية)(١). وأرجع تلبيسات الباطنية إلىٰ اعتيادهم إطلاق المقدمات المهملة وبناء النتائج الفاسدة عليها(٢).

والمغالطة في العلوم البرهانية -عند ابن سينا- وهي المسماة بالمغالطة السوفسطائية «هي أن تورد مقدمات علىٰ أنها صادقة ومناسبة، ولا تكون كذلك»(٣).

ومن ذلك المنطلق رد جمهور المتكلمين قول من ادعىٰ أن المعرفة بالله -تعالىٰ- ضرورة لا اكتسابًا، فجعلوا من وجوه الاستدلال علىٰ أن الله لا يعرف ضرورة بل نظرًا واكتسابًا «أنه لو كان العلم به ضروريًا لوجب ألا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه . . . ومنها أنه لو كان العلم بالله -تعالىٰ- ضروريًا لوجب أن يشترك العقلاء فيه، ومعلوم خلافه»(٤).

قال الباقلاني: «وعلمنا بأن كثيرًا من الدهرية وأهل الملل ينكر حسن النظر جملة(٥)، وقول كثير من الثنوية إنه باطل، وإنه سفه وشر، وإنه من تدبير الظلام؛ لأنه يورث العداوة والأحقاد، ويخرج إلىٰ التهارج والفساد واستحلال الدماء والأموال - دليلٌ علىٰ أن العلم بوجوبه (يقصد وجوب النظر في معرفة الله) أبعد عن أن يكون اضطرارًا»(٦).

---

(١) راجع: الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٢٢٩)، (ص/ ٢٤٧، ٢٤٦).

(٢) انظر: الغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١١٧).

(٣) ابن سينا، «السفسطة من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٣٦). والحكومة، (ص/ ١٣٨).

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٥، ٥٤).

(٥) هذا رد علىٰ المعتزلة قولهم بوجوب النظر عقلًا لعلمنا بحسن النظر في معرفة الله ضرورة لوجوب شكر المنعم. وقد قال: «ويقال لهم في قولهم: إنا نعلم وجوب شكر المنعم وترك الكفر به اضطرارًا - ما الفرق بينكم وبين من قال: إنكم تعلمون بطلان ذلك اضطرارًا؟ فلا يجدون لذلك مدفعًا». [«التمهيد»، (ص/ ١٢٢)]. وهذا الرد فيه معارضة دعوىٰ الضرورة بعكسها.

(٦) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٢٢).

ولذلك الوجه أيضًا ناهض الأشاعرة مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين؛ إذ «لو كان من الأفعال ما يعلم حسنه أو قبحه ضرورة وتأمُّلًا فيه، لوجب اشتراك جميع العقلاء في العلم به ووجودهم ذلك من أنفسهم ضرورة كما يوجد العلم بسائر الضروريات»(١).

ونوَّه الجويني بهذه الطريقة واكتفىٰ بتوظيفها في رد هذا المذهب وجعلها سبيلًا أوحد في هدمه فقال: «وسبيلنا أن نوجه القول عليهم فنقول: «ما ادعيتم قبحه أو حسنه ضرورة فأنتم فيه منازعون، وعن دعواكم مدفوعون - وإذا بطل ادعاء الضرورة في الأصول بطل رد النظريات إليها. وهذه الطريقة علىٰ إيجازها تهدم أصول المعتزلة في التقبيح والتحسين»(٢). ثم أردف ذلك بمعارضتهم بعكس دعواهم قائلًا: «ومهما استبان تحكُّمهم بدعوىٰ الضرورة لم يَسْلَموا ممن يعارض دعواهم بنقيضها، ويدَّعي العلم الضروري بحُسن ما قبَّحوه وقُبح ما حسَّنوه»(٣).

وبهذه الطريقة رد الأشاعرة والماتريدية إنكار المعتزلة رؤية الله في الآخرة بحجة أن الرائي -وهو العبد ههنا- يجب أن يكون مقابل اللامرئي -وهو الله سبحانه- أو في حكم المقابل ضرورة - فردَّ الأشاعرة هذه المقدمة وكونها ضرورية(٤).

واستعملها الجويني في تقسيم الكلام علىٰ نفاة النظر ومنكري صحته، فإنهم يُسألون عن علمهم بعدم صحة النظر: «فإن ادعوا علمًا ضروريًا تبيَّن عنادهم؛ إذ العلم الضروري يستوي العقلاء في دَرْكه مع انتفاء الآفات عنهم . . . ثم يقال لهم: لا تسلم دعواكم هذه عن معارضةٍ بمثلها؛ فبم تنكرون علىٰ من يدَّعي العلم الضروري بصحة النظر؟»(٥).

---

(١) السمناني، «البيان»، (ص/ ٥٨٦). وراجع هذا الرد عند أبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٣٦).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٦٠).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٦٢).

(٤) راجع: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٨١، ١٨٠). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٣٠).

(٥) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٥). وانظر له: «الإرشاد»، (ص/ ٥، ٤). وذاك التقسيم في تلك المسألة وارد عند غيره، انظر علىٰ سبيل المثال: أبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٣).

ومن ذلك أيضًا أن الباقلاني عَدَّ قول الطبائعيين إن الإحراق والإسكار الحادثَيْن واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب معلوم حسًّا واضطرارًا - هذيانًا، ونسب أصحابه إلىٰ الجهل العظيم؛ لِمَا أن ما ادعوه قد اختلفت الآراء فيه علىٰ أضرب، ولو صح معرفتُه عن المشاهدة ودَرْك الحواس، لم يكن للاختلاف إليه سبيل[1].

ويداني رأي الباقلاني السابق ويوائمه ردُّ أبي بكر الرازي الفيلسوف زعمَ أرسطو ومن فسَّر كتبه أن الطبيعة -بمعنىٰ أن قواها المبثوثة في العالم هي الموجبة للأفعال- لا تحتاج إلىٰ دليل لظهورها بقوله: «ويقال لهم: لم زعمتم أن الطبيعة لا تحتاج إلىٰ دليل وقد خالفكم فيها قوم من الفلاسفة القدماء؟ وما رأيتم إن قال خصماؤكم إنهم لا يحتاجون علىٰ قولهم «إنه لا طبيعة» - إلىٰ دليل؟»[2].

وطرق هذه الطريقة أيضًا الغزالي في رده علىٰ الفلاسفة قولهم بقدم العالم بدعوىٰ الضرورة علىٰ أنه لا يُتصوَّر وجود الموجِب بتمام شروطه من غير موجَب، وأن مجوِّز ذلك مكابر؛ فرد الغزالي بأن أورد ما من الممكن أن يلزم علىٰ هذه الدعوىٰ من الإلزامات إذا انتهج الخصم هذا النهج، حتىٰ قال: «بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة (قدم العالم) فنقول: بم تنكرون علىٰ خصومكم إذا قالوا: قِدَم العالم محال»[3]. ثم نَسَق الكلام أخذًا وردًّا لينتهي إلىٰ أن «المقصود من هذا كله أن نُبيِّن . . . وأنهم لا ينفصلون عمَّن يدَّعي الضرورة عليهم في هذه الأمور علىٰ خلاف مُعتَقَدهم، وهذا لا مَخْرَج عنه»[4].

وكما لا يجوز دعوىٰ الضرورة فيما علم خلافه ولم تتوافر فيه المشاركة، كذلك لا يجوز ولا ينساغ جحد المعلوم بالضرورة وإنكار المشترك بين جميع العقلاء، ولذا «فكل نظر يَجُرُّ إلىٰ دفع الضرورة فهو الباطل دون الضرورة»[5].

---

(١) راجع: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٤٣).

(٢) أبو بكر الرازي، «مقالة فيما بعد الطبيعة»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١١٦).

(٣) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٩٩).

(٤) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٠١).

(٥) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣١٢).

ويقرر ابن فورك أن «ما أدَّىٰ إلىٰ نفي الاضطرار فاسد»[1]. وآكدُ ما يسقط به قول الخصم عند القاضي عبد الجبار - أن يلجأ إلىٰ إنكار العلوم الضرورية المتعارفة[2]؛ إذ «كيف يُرجَىٰ أن يرشد بالدليل من يتواقح في جحد الضرورة»[3].

كيف وهو عالم بما ينكره من نفسه، وعارف بما يجحده ضرورة؛ فإن الجحود هو إنكار الشيء مع العلم به، «فمتىٰ نازع المتنازع قولًا في الضرورة، علم كذبه فيه، ولم تصح محاجته ومناظرته بإيراد الأدلة، وإن صح أن ينبه بذكر أمور علىٰ أن ما أنكره هو عارف به، ليلجأ بذلك إلىٰ إنكار أمثاله وإلىٰ إثبات المناقضة في كلامه، لا أن الذي يورد عليه يكون حجاجًا، وإنما يجري مجرىٰ الخبر عما هو عارف ليتدرج به إلىٰ الاعتراف بما أنكره»[4].

وعلة ذلك أن «لا دليل علىٰ ما أنكره فنذكره»[5]. وإنما السبيل الأوحد إلىٰ إزالة إنكاره أن نرده إلىٰ نفسه في هذه الأصول الضرورية بذكر الأمثلة والشواهد، ليعلم صحة ما ينكره وفساد إنكاره[6]. «فأقصىٰ ما يطلب في كشف الضروريات وإيضاحها ذكر الأمثلة علىٰ الجملة»[7]. وكثيرًا ما يعبر المتكلمون عن جحد الضروريات بلفظ المكابرة[8] وهي معاندة الحق والتعاظم علىٰ قبوله. «ومن بلغ هذا الحد لم يكن في

---

(١) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٦٩).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٤١).

(٣) نقله عن الباقلاني من كتابه «النقض الكبير» الجوينيُ في «الشامل»، هكذا قال السيد أحمد صقر في مقدمة تحقيق «إعجاز القرآن» للباقلاني، وقد بحثت عن العبارة في «الشامل» للجويني فلم أجدها.

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٤٢).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٤٢).

(٦) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٧٣).

(٧) الجويني، «الشامل»، نشرة د. النشار وآخرين، (ص/ ٢٨٤). وانظر له أيضًا: «الإرشاد»، (ص/ ٣٢٨).

(٨) انظر مثلًا: أبا الحسن الأشعري، «الإبانة»، (ص/ ١٢٤). و«رسالة استحسان الخوض في علم الكلام»، (ص/ ١٢). وابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٨٨). والماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٠، ٣٠٦). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٦٧٩، ٤٥٧، ٣٨٠، ٣٧٨). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٤، ١٧). والغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١١٧). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في الأصول»، (ص/ ٤٢، ٤٣، ٤٩، ١٠٦، ١٠٧، ١١٩، ١٢٨، ١٤٤، ١٧٠، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ٢٠٥). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية»، =

مكالمته إلا التنبيه علىٰ جحده الضروريات»[1].

وتأدىٰ عدم استساغة جحد الضروريات بالمتكلمين والفلاسفة المسلمين - إلىٰ سقوط محاجة منكرها وعدم الاحتفال بإنكاره «فمن جحد ما يعلمه كل عاقل ضرورةً لم يُشتغَل بالكلام معه»[2].

وقد ذكر الجويني من وجوه انقطاع الخصم أن ينتهي به الكلام إلىٰ حدٍّ يلزمه دفع المعلوم ضرورة[3].

«وفي سبيل توظيف هذه الفكرة في نقض المذاهب دأب كثير من المتكلمين علىٰ إلزام الخصم بناء علىٰ قوله بقضية تخالف معلومًا بالضرورة، فيكون هذا دليلًا علىٰ بطلان مذهبه»[4].

فيكفي إذن للمستدل تبيين مصادمة مذهب خصمه ما هو بيِّن عند العقول الصحيحة ليكون قد فرغ من إبطاله ونقضه.

واعتمادًا علىٰ هذه الفكرة لم يُطِل الماتريدي في الرد علىٰ مذهب الجبرية في أفعال العباد، فقال بعد أن ذكر مذهبهم «وهذا قول يغني الحكاية عن الإطناب فيه» معللًا ذلك بأن هذا القول يستلزم أن قائليه «قوم أنكروا علم الضروريات وما هو في حد العيان، فلا معنىٰ لمناظرتهم»[5].

ولجأ إليها الباقلاني في رده قولَ من يقول بأن الله متكلم بحروف وأصوات مع قولهم بقدم كلام الله -تعالىٰ-، وأن القرآن مخلوق - فرد عليهم بأن الحروف متناهية لها بداية ونهاية، وكلام الله قديم، لا مفتتح لوجوده ولا نهاية لدوامه، ولا يدخله

= (١/ ٢٥٥). وقد عرف الفارابي المكابرة بأن «يصير الإنسان إلىٰ دفع الأشياء الظاهرة تمامًا، بأن يتشكك في أموره الظاهرة البينة بأنفسها، حتىٰ لا يبقىٰ للإنسان مبدأ تعليم وتعلم أصلًا، حتىٰ يتخطىٰ في ذلك إلىٰ اتهام الحس فيما يشهد الحس بصحته، وإلىٰ تهمة المشهور، وتهمة الأشياء التي صحتها بالاستقراء». [«فلسفة أرسطوطاليس»، (ص/ ٨٢)].

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ١)، (التعديل والتجوير)، (٦/ ١٨).

(٢) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٨٧).

(٣) انظر: الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٥٥٣، ٥٥٥).

(٤) أ. د. مختار عطا الله، اليقين في العقيدة وطرق الوصول إليه، (ص/ ٢١٧).

(٥) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٣٠٧).

الحد والعد والحصر، كما أكده الله في كتابه، وكل ما له نهاية -ومنها الحروف- فله بداية، ولا تتصور النهاية إلا فيما يتصور في حقه البداية «وبالجملة: إن من خالف في هذا فلا أراه أهلًا للكلام معه؛ لأنه ينكر ما قد علم ضرورة، ويكابر الحس، ويعاند الحق»[1].
وإذ لا نهاية لكلامه والحروف متناهية فكلامه -تعالىٰ- ليس بحروف ولا أصوات.

وفي طعن البراهمة في المعجزات توصُّلًا منهم إلىٰ إنكار النبوات، رد الجويني علىٰ شبهة لهم حاصلها أن خرق العادات لا ينضبط، فإن ما يحصل علىٰ الندرة مرة أو مرتين لا يخرج عن قبيل الخوارق، فإذا تكرر صار معتادًا، قال الجويني: «وهذا لا محصول له، وهو تحويم علىٰ جحد ضرورات العقول بتخييل ليس له تحصيل، فإنا باضطرار نعلم إن إحياء الموتىٰ وفلق البحر وما شابههما ليس من الأفعال المعتادة»[2].

وأبطل كذلك مذهب البغداديين من المعتزلة[3] في وجوب الأصلح علىٰ الله بما ينتج عنه من التورط في جحد الضروريات، إذ يقول: «ومما يعظم موقعه علىٰ هؤلاء أن نقول: قضاؤكم بوجوب الأصلح علىٰ الله ورطكم في جحد الضرورات، وذلك أن الكتاب إذا بلغ أجله، وطوق كل امرئ عمله، وصار الكفار إلىٰ الخلود في النار، وعلىٰ الرب -تعالىٰ- أن يصلح عباده، فإن الصلاح لأصحاب النار في خلودهم وتقطع جلودهم ومعاطاة الزقوم بدلًا من السلسبيل والرحيق المختوم؟ فإن قالوا: ذلك أصلح لهم من الكون في الجنان، سقطت مكالمتهم وتبين عنادهم . . .»[4].

---

(١) الباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ٩٨). وقارن بالجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٢٩). وبأبي القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٦٥٨).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣١٠). وقارن بأبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٥١).

(٣) البصريون والبغداديون -وهما المدرستان اللتان تفرعت إليهما المعتزلة بعد الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)- قالوا بالوجوب علىٰ الله -تعالىٰ-، فأثبتوا علىٰ الله وجوب الثواب علىٰ مشاقِّ التكليف، ووجوب الأعواض علىٰ الآلام غير المستحقة، ووجوب تمكين الله المكلَّفَ من نيل المراشد بعد إكماله عقلَه؛ بيد أن البغداديين منهما توسعوا في إثبات واجبات علىٰ الله -جل وعلا- أنكر معظمها البصريون، وإن اتفقوا معهم في إثبات واجبات علىٰ الله. [راجع: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٨٨)].

(٤) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٩٢، ٢٩٣). وقارن بأبي سعيد المتولي، «الغنية»، (ص/ ١٤١). وأبي القاسم الأنصاري، «الغنية»، (٢/ ١٠٥٧).

وفي إثبات القاضي عبد الجبار أن العبد فاعل ومحدث لفعله يبنيه علىٰ أصل عنده فيما يشبه المصادرة علىٰ المطلوب إن لم يكنها، يقول: «إن العلم بوقوع تصرفنا بحسب دواعينا وقصودنا وغير ذلك من أحوالنا - حاصل علىٰ وجه لا يمكن دفعه عن النفس، ومعلوم استمرار ذلك، فكل ما نقض هذه الجملة فيجب بطلانه»[1].

وبلغ ذلك بابن سينا مبلغًا ارتأىٰ فيه أن في تكلف الرد ومَسْعَىٰ الاحتجاج علىٰ مذهبٍ أو مقالةٍ يلوح منها جحد الضروري - إضلالًا مبينًا، ففي رده علىٰ القائلين بجواز إعادة كل عَرَض مع تسليمهم بأن الوقت عرض، فيجب علىٰ هذا إعادة العرضين معًا، قال: «علىٰ أن الحق أن الفِطَر الصحيحة لا تحتاج أن تتجشَّم الاحتجاج في إبطال هذه المقالة؛ فإن هذا التجشم مُضِلّ»[2].

وإذا كان سقوط المكالمة وامتناع محاجته ومناظرته - حُكْمَ المتكلمين والفلاسفة المسلمين فيمن أنكر مقدمة ما يتوصل بها إلىٰ إثبات مذهب بعينه، أو جحد شيئًا من مفردات استدلال محدد؛ فغيره ممن أنكر جملة الضروريات ونَفَىٰ العلوم والحقائق كافة أولىٰ بهذا الحكم، وأشد في النكير عليه، ومن ثم «أُجمِع أن لا يناظر مع من كان ذلك قوله»[3].

وقد تناوب المتكلمون والفلاسفة في أسباب حكمهم هذا مسوغات متفقة، يأتي علىٰ رأسها أن ما أنكره جاحدو الضروريات أصل العلوم الاستدلالية، وعليه يبنىٰ كل دليل؛ فإذا لم يكن بين المتناظرين أصل متفق عليه، فكيف يستتب لهم الوصول إلىٰ الأدلة؟ «فإن غاية المناظر اضطرار خصمه إلىٰ الضروريات، فإذا كان مذهبهم جحدها والتمادي فيها، فكيف الانتفاع بمكالمتهم؟»[4]. وذلك «لأن المناظرة تكون بين اثنين بينهما أصول مسلمة حكمها الإثبات، وأصول أخر مسلمة حكمها النفي . . . وإذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة أصل مجمع عليه لا يتصور مناظرتهم»[5]. وهذا هو السبب

---

(١) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، (١/ ٣٤٠).

(٢) ابن سينا، «كتاب المباحثات»، ضمن «أرسطو عند العرب» لعبد الرحمن بدوي، (ص/ ١٧٨).

(٣) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٠).

(٤) الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١١٤).

(٥) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٢). وانظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٤٦).

-كما يوضح العامري- في سقوط مناظرة السوفسطائية، إذ سقطت مناظرتهم «العدم ما يرجع إليه من الأصل المتَّفَق عليه»[1].

ولذا منع ابن سينا المستدل من مكالمة خصمه مطلقًا إذا أنكر ما يبنىٰ عليه من الأصول والمبادئ، فقال: «لا كلام له مع من يناقض مبادئه، ولا كلام له مع من لا يبني علىٰ مبادئه»[2]. فإن الواجب في كل صناعة أن تعتمد علىٰ أصول لينتفع بها ويتأدىٰ بهذه الأصول إلىٰ فروعها «ومن جحدها فقد امتنعت مناظرته بالمبني عليه، ولم يكن لصاحب الصناعة محاورته فيها»[3].

ومنع أبو القاسم الكعبي البلخي المعتزلي (ت: ٣١٩هـ) من مكالمة السوفسطائية منكري الحقائق[4]. «لأن ما جحدوه هو الأصل، ولا دليل عليه، فلا تصح

---

(١) العامري، «القول في الإبصار والمبصر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٤٢٢).

(٢) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١٩٤).

(٣) ابن سينا، «السفسطة من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٦١).

(٤) من الأهمية بمكان أن أنبه علىٰ أن لقب السوفسطائية لم يلحق الملقَّبين به لأجل جحودهم المعارف ونكرانهم الحقائق؛ وإنَّما لقصدهم في مخاطباتهم وأقيستهم التمويه بادعاء الحكمة والترائي بها، وقد أبان الفارابي أن السوفسطيقا معناها «المغالطات التي قصد مستعملوها أن يُظَنَّ بها علمًا أو فلسفة من غير أن يكونوا كذلك؛ فإن سوفَسْطَس معناه حكمة مموَّهة وعلم مموَّه أو مظنون بها أنها حكمة، وليست كذلك. وكل مَن اقتنىٰ القدرة علىٰ استعمال ما يُظَن به بسبب ذلك أنه ذو حكمة وذو علم من غير أن يكون كذلك بالحقيقة، فهو يسمَّىٰ السوفسطاي». [«الألفاظ المستعملة في المنطق»، (ص/ ١٠٥)]، ثم أبان ما يقع فيه مِن خطإٍ من جَهِل هذه الحقيقة وأصل تلك النسبة «فيظن أنَّ سوفسطاي لقب رجل أنشأ مذهبا ما ونُسب مَن ذهب ذلك المذهب إليه، وظن آخرون أن هذه النسبة إنما تلحق من جحد إمكان المعارف» معقِّبا بأن «ليس واحد من هذين الظنين حقًّا، بل معنىٰ السوفسطاي ما قلناه» وأردف -معللًا- أن سبب الغلط ومنشأ الخطأ في الظنين «هو جهلهم بما تدل عليه هذه اللفظة في اليونانية». (الموضع نفسه). وممَّا تسبب في هذا الخطل والخلط أيضًا أنَّه «قد عَرَضَ لكثير ممن اقتنىٰ هذه القوة أنْ جَحَد المعارف، لكن إنَّما لحقتهم بسبب القوة التي اقتنوها، وهذه القوة إنَّما تحصل للإنسان القدرة علىٰ التمويه بالقول، وعلىٰ مغالطة السامع بالأمور التي توهم أن الذي يسمعه حق أو بحيث لا يمكن دفعه». (الصفحة نفسها). ومن ثم قرر الفارابي أن «الأقاويل السوفسطائية هي التي شأنها أن تغلِّط وتضلِّل وتلبِّس، وتُوهم فيما ليس بحق أنه حق، وفيما هو حق أنه ليس بحق وتوهم فيمن ليس بعالم أنَّه عالم ناقد، وتوهم فيمن هو حكيم عالم أنَّه ليس كذلك. وهذا الاسم أعني السوفسطائية اسم المهنة التي يقدر الإنسان بها المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والإيهام». [«إحصاء العلوم»، (ص/ ٢٣، ٢٤)]، فالصناعة السوفسطائية هدفها =

محاجتهم . . . قال: ومن الغلط مناظرتهم والرد عليهم، لأن من يزعم أنه لا يعلم أيناظر أم لا، بل لا يدري أموجود هو أم لا - كيف يرد عليه؟ وهل مخاطبته إلا كالسكوت عنه؟»[1]. ولأن هذه العلوم الضرورية أصول الأدلة، التي يبتدئ المستدل بها في بناء استدلاله، فإذا تم مجاحدتها من قبل الخصم لم يمكن أن يصل به إلىٰ ما بعدها، ولم يستطع بناء الأدلة، «لأنها (أي الأدلة) كالفرع علىٰ هذه المعرفة (أي الضرورية)، فإذا وقع التجاحد فالمناظرة في الأدلة متعذرة»[2].

ومن ثم فإن: «من أنكر باللسان العلوم الضرورية لم يمكن أن يثبت عليه من طريق الاستدلال حجة يعترف بها إلا الاعتراف بصحة الفرع مع إنكار الأصل»[3]، وهذا محال.

ولذا فمن أنكر الضروريات لم يستبعد منه المناكرة في الاستدلالات «لأنه متىٰ جاز

= التمويه والمخرقة بالأمور المغالطية. [راجع: الفارابي، «كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل»، ضمن «نصوص فلسفية مهداة إلىٰ الدكتور إبراهيم مدكور»، (ص/ ٩٤، ٩٥). وله أيضًا: فلسفة أرسطوطاليس، (ص/ ٨١، ٨٣). وقارن بالغزالي، «معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٩٥)، وغاية السوفسطائية فيما يوضح ابن سينا «الترائي بالحكمة والقهر بالباطل». [«البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١٦٦)، وعرَّف السوفسطائي بأنَّه «الذي يتراءىٰ بالحكمة ويدعي أنه مبرهِن، ولا يكون كذلك، بل أكثر ما يُظَن به كذلك». [«السفسطة من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٥)]، وقال: «ومستعمِل المغالطي يسمَّىٰ سوفسطائيًا، وهو المتشبِّه بالفيلسوف». [«الحكومة»، (ص/ ١٣٨)]. وأسمح لنفسي فأسجِّل أنَّ هذا التفسير أراحني من كثير حيرة وتفكير لحقاني من عدم تصور الوجود لطائفة من البشر تبلغ في الهذيان والوقاحة والعناد حد إنكار جميع الحقائق وجحد جملة العلوم والمعارف؛ إذ لا يرغب عن قبول هذه العلوم الأولية المبدئية الراسخة في ذهن كل عاقل، والوثوق بها، والاعتراف بيقينيتها، بَلْهَ الاعتراف بوجودها - إلا من سفه نفسه، ولست أمتلك علىٰ ما أدعيه من حالتي تلك دليلًا مباشرًا، فحسبي ما يعتمل في دواخل قارئ كلامي هذا حين يقرؤه. وهذا التفسير يصحح ويثبت ما أكده المتكلمون أن إنكار جاحدي الضروريات إنما هو إنكار اللسان والقول دون القلب والاعتقاد، ويؤكد ما صرح به بعضهم من إحالة تواطؤ أعداد غفيرة علىٰ ذلكم الرأي، أو بالأحرىٰ ذلكم العبث والسفه.

(١) نقله عنه القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٤١).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٤٥).

(٣) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢١).

أن يجحد الضروري فبأن يجوز أن يجحد ما تبنىٰ عليه أقرب»[1]. ولم لا وإبطال الضروريات إبطال ما ينبني عليها أصلا؟!![2] «إذ المجترِئ بصلابة وجهه علىٰ الضرورات لا يبالي بالاجتراء في حكم النظر والاستدلال»[3]. فمن بلغت به الوقاحة والعناد مبلغ عدم المبالاة بإنكار الحقائق والعلوم، لم يُرْجَ منه قبول ما يثبت بالاستدلال[4].

وثاني مسوغات امتناع المناظرة مع منكري الحقائق والضروريات - كون الجاحد للعلوم الضرورية عالمًا بها ومعتقدًا إياها، لكنه ينكرها بلسانه دون قلبه؛ إذ يستحيل نفي المستقر في النفس ودفعه عنها، فمستبعد ركون نفس وطمأنينتها إلىٰ جحد الضرورة[5]. قلبًا واعتقادًا، وإنما جحده يرجع إلىٰ جهة القول: «لا إلىٰ الجحد الذي هو جحد علىٰ الحقيقة بالقلب في اعتقاد خلافه؛ لأن ذلك متعذر، ولا سبيل لأحد إلىٰ دفعه عن نفسه بفعل ضد اعتقاده»[6]. فدفع اللسان لا يعني انتفاء الضروري عنه، وأما «الدفع الذي هو إنكار القلب فمحال؛ لأن ما يضطر إليه الإنسان من العلوم فلا سبيل له إلىٰ دفعها، ولا إلىٰ الخروج عنها، وكذلك إذا كانت ضرورية لا يمكنه التخلص منها بجهده وإرادته»[7].

ورتب علىٰ هذا الأشعري مقررًا أنه «لا يجوز وجود جماعات كثيرة يقع بمثل أخبارهم العلم إذا تواترت منكرين لسائر العلوم، بل كل هؤلاء جاحدون بألسنتهم ما يعلمون خلاف ذلك بقلوبهم، ولا يجوز في مثل ذلك التواطؤ في الكثرة»[8].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٤٩).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٢٦).

(٣) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٣٥).

(٤) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٢).

(٥) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة د.م. فرانك، (ص/ ٣٦).

(٦) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢١). والنص من كلام ابن فورك نفسه وليس من كلام الشيخ الأشعري.

(٧) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٠، ٢١). والنص أيضًا من عبارة ابن فورك.

(٨) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٦). وقارن بالجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١١٥). و«الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٩١).

وهذا ما أكده من الفلاسفة ابن سينا، حين تكلم عن ضرورية استحالة الترجيح بدون مرجِّح، فإن الذات الواحدة من جميع جهاتها إذا لم يُوجد عنها شيء فيما قبل ثم وُجد «فقد حدث في الذات قصدٌ أو إرادةٌ أو طَبْعٌ أو قدرةٌ وتمكُّنٌ، أو شيءٌ مما يُشْبِه هذا لم يكن. ومن أنكر هذا فقد فارَقَ مقتضىٰ عقلِه لسانًا، ويعود إليه ضميرًا»[1].

وقد أشبع القاضي عبد الجبار هذا المسوّغ تفصيلًا وإيضاحًا، مؤكدًا أن بذل الجهد في دفع التجاحد عديم الفائدة، إذ العلم المجحود من مُناكِره قائم في عقله، فالكلام معه حالتئذ كالعبث؛ لأنه إما أن يطلب منه أن يعلم أو أن ينظر ليعلم أو أن يعترف بما يعلم، والأول مندفع بقيام المعرفة بذاته، والثاني مندفع بتعذر النظر في الضروري إذ لا دليل عليه، لكون الدليل يراد للمعرفة، وهي حاصلة دونه، وطلب الاعتراف لا تأثير له مع صيرورته إلىٰ الجحد، فيستجيز الجحد وإن كلم فيه، فلا وجه للمناظرة مع من هذا حاله، لأن الحجة قائمة بمعرفته، فوجب فيها التصادق[2].

والذي أوجب الاعتماد علىٰ هذا السبب، وسوغ اعتباره في أن لا مناظرة بيننا وبين جاحد الضروري - علمُنا باشتراك العقلاء جميعًا في هذه الضروريات وانتفاء المزية فيها المكلف علىٰ غيره، وعدم ورود اختصاص أحد بها دون سواه «لأنا نعلم أن التساوي في كمال العقل يقتضي الاشتراك في العلوم المودعة في العقول، ونعلم أن الاشتراك في طريق المعارف يقتضي الاشتراك في المعارف في العقلاء، فإذا صح ذلك وعرفنا بالاختبار أن من نكلمه عاقل، فلا بد من أن نعلم أن حاله كحالنا في العلم بالمشاهدات، وإذا كان سماعه للخبر كسماعنا، فلا بد من أن يكون عالمًا بمخبر الأخبار، وكذلك القول في سائر العلوم الضرورية»[3].

وإذا تقرر هذا «فمن دفع المشاهدات وأنكر المعلومات، وجحد الضروريات، فلا سبيل إلىٰ مكالمته»[4]. إذا استوفىٰ الشرائط وانتفت في حقه الموانع لقيام الضروري به.

---

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٩١).

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٤٥ - ١٤٩). و(النظر والمعارف)، (١٢/ ٤١ - ٤٣).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٤٨).

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٨٨).

وإذا ثبت التساوي والاشتراك في الضروريات، فإن من صحح مكالمة منكريها وجاحديها ومناظرتهم، إنما يرىٰ تنبيههم -لا غير- علىٰ فساد إنكارهم بردهم إلىٰ ما يعلمونه من أنفسهم ضرورة بالتقريبات، وضرب الأمثال وذكر الشواهد؛ وإلزام التناقض[١].

وأوجَزُ ما تؤول إليه تلك الفروع ردُّه إلىٰ شهادة أحواله، ويكون هذا أقوىٰ من الاعتراف؛ إذ يُقِرُّ حينئذ بلزوم ما يورد عليه[٢].

فإذا أنكر متعنت حقائق المحسوسات والمشاهدات والوجدانيات، فإنه يُعاقَب بالتأديب «ويؤلم بالألم الشديد من قطع الجوارح لِيَدَعَ تَعَنُّته»[٣]. لأنهم إن عوقبوا بقطع جوارهم والضرب المبرح ومنع الطعام والشراب عنهم؛ فلا شك أنهم سيستغيثون لما لحقهم من أذىٰ وجوع وعطش «فإذا استغاثوا وضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم: لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش، إنما ذلك كله حسبان وظن منكم، وهو في الحقيقة إيصال الراحة إليكم، وإنعام عليكم، إلىٰ أن يتركوا العناد ويقروا بالحقائق»[٤].

ويُنَبَّهون أيضًا بأن بقاءهم علىٰ قيد الحياة مدة سنين، يدل علىٰ علمهم بالحقائق؛ إذ لو لم يكونوا كذلك ما احترزوا من أسباب المهالك وراموا أسباب البقاء، ولتلفوا في مدة وجيزة[٥]. وكذا إن نفَوا البديهيات والمتواترات يلزمون بأمثلة منها للدلالة علىٰ ألا سبيل إلىٰ علمها إلا من جهة ما أنكروه[٦].

---

(١) راجع: الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١١٤، ١١٥). و«الإرشاد»، (ص/ ٣٢٨). و«الشامل»، نشرة د. النشار وآخرين، (ص/ ٢٨٤). ونشرة د. م. فرانك، (ص/ ٣٥). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية»، (٢/ ١٠٢٠). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٤٢، ٧٣).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٤٦).

(٣) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٠).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٢، ١٣). وانظر هذا الرد عند البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٦).

(٥) راجع: أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٣).

(٦) راجع: الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٤، ٥). والماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٠، ٧١). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٥ - ١٨).

وأما إلزامهم التناقض، فبمناقضتهم بإقرار بعض العلوم والحقائق مع القول بإنكارها جميعًا «فيقال له: تعلم بأنك تنفي؟ فإن قال: لا، بطل نفيه. وإن قال: نعم، أثبت نفيه، فيصير بما يدفع دافعًا لدفعه»[1]. أي يصير بنفيه جميع الحقائق نافيًا ودافعًا لحقيقة نفيه «فقولهم: لا حقيقة للأشياء، تحقيقٌ منهم لنفي الحقائق، فكانوا مبطلين مقالتهم بنفس مقالتهم»[2].

وعلىٰ التلخيص ذكر الجويني أنه يقال لهم: «أنكرتم العلوم، وادعيتم العلم بانتفائها كلها، وهذا لا ينكره (أي لا ينكر كونه تناقضًا) عاقل»[3].

وقسَّم الكلام عليهم أبو القاسم البلخي: «بأن قال: أبعلم قلتم: إنه لا علم ولا حقيقة؟ فإن قالوا: نعم، ثبتوا العلم. وإن قالوا: لا، لم يستحقوا جوابًا. وإن أظهروا الشك قيل لهم: أتعلمون أنكم شاكُّون أم لا؟ علىٰ سبيل ما تقدم»[4].

ولعل هذا هو ما عناه أبو علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ) من «أن السوفسطائية جهلت أن علمها علم وطريقته الاكتساب، ويجوز أن يكلموا من ذلك ويناظروا»[5].

وألجأ أبو المعين النسفي اللاأدرية من السوفسطائية إلىٰ التسلسل بأن «يقال لهم: هل تدرون أنكم لا تدرون؟ فإن قالوا: نعم، فقد أقروا أنهم يدرون. وهو نقض مذهبهم. وإن قالوا: لا ندري أنا لا ندري: سئلوا عن نفي الدراية عن درايتهم، ثم عن الثالث والرابع إلىٰ ما لا يتناهىٰ»[6]. ثم إن اعترافهم وإقرارهم أنهم لا يدرون

---

(١) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٠).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٣). وانظر أيضًا: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٧).

(٣) الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (ص/ ١١٥).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٤١). وبهذا التقسيم أورد البغدادي الرد علىٰ السوفسطائية المعاندين القائلين بأن لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء، وعلىٰ المتشككة منهم الذين يشكون في جميع الحقائق والعلوم. [انظر: «أصول الدين»، (ص/ ٦، ٧)].

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٤٢). وانظر: أبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٣٧).

(٦) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٤).

مذهبهم إبطال لمذهبهم[1]. «ومن أقر ببطلان مذهبه كفىٰ خصمه مؤنة مجادلته»[2].

ويتحصَّل لنا مما سبق في توظيف هذه القاعدة والتأسيس بها - موقفان؛ أحدهما إيجابي، يعتمد علىٰ الاستدلال بالضروريات وترتيب مقدمات الاستدلال منها، استنادًا إلىٰ اشتراك جميع المتناظرين بل العقلاء جميعًا في العلم بها ومن ثم قرارها في نفس الخصم والمناظر، وقد يكون هذا في الإثبات، كأن يقول: وهذا ثابت ضرورة ولا يجوز جحده، وقد يكون في النقض، كأن يبني صحة مذهبه علىٰ أن عدم القول به يؤدي إلىٰ جحد الضروريات.

والثاني من الموقفين سلبي يستعمل في النقض، بأن يحكم بأن مذهب الخصم مما يعرف بطلانه ضرورة، أو يعتمد في إبطال المذهب علىٰ تأديه إلىٰ ما يعلم بطلانه ضرورة «فكل استدلال عرف بطلانه ضرورة كان باطلا لما أن الخطأ علىٰ الاستدلال جائز، وعلىٰ الضروري ممتنع»[3]. أو علىٰ العكس من هذا أن ينقض مقدمة ودعوىٰ الضرورة في استدلال الخصم بأنها ليست كذلك.

وكلا الموقفين إما كلي وهو بناء جملة الدليل علىٰ الضروري، أو إثبات المذهب كلية به، أو نفيه كله بالضرورة، وإما جزئي في مقدمة بعينها إثباتًا ونقضًا.

ومن هنا تأتي أهمية هذه القاعدة التي تعد أهم القواعد، وأكثرها شمولًا واتساعًا في الاستدلال الكلامي والفلسفي، ولذا عدها أبو الحسين البصري من دقيق الكلام الذي يتوصل به إلىٰ جليله[4]. فهي وسيلة لا تستتم الغاية إلا بها، ولذا اعتبروها

---

(١) إذ «لا مذهب لمستريب»، كما قال الجويني، الشامل، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٥).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٣).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥١٤). وانظر أيضًا: (ص/ ٤٧٦).

(٤) راجع: أبا الحسين البصري، «المعتمد في أصول الفقه»، (١/ ٧). وقد ذكر ذلك ناصية مقدمته للكتاب وهو يتحدث عن سبب تأليفه، مُعلِّلًا ذلك بأنه قد أطال في كتابه «شرح العُمَد». (وكتاب «العمد» هذا للقاضي عبد الجبار) بذكر مقدمات وشرح أبواب ليست من علم أصول الفقه، وإنَّما هي من دقيق الكلام، نحو الكلام في أقسام العلوم وأقسام الضروري منها، وتوليد النظر العلم، وغير ذلك، فصنف المعتمد متحاشيًا ذكر هذه المقدمات وعادلًا عن شرح مثل هذه الأبواب الكلامية. [راجع: (١/ ٧)]. وقد اطلعت علىٰ ما طبع من «شرح العمد» وأسفت لعدم وجود هذه الأبواب في النص المطبوع لفقدانها في المخطوط الذي حقق عنه الكتاب. وهذا النص يعد مسوغًا قويًا لاستقصاء النصوص المتعلقة بقواعد=

مقدمة ضرورية لا بد منها في بداية كتبهم الكلامية والأصولية عند بعضهم، وأطلق الأشعري علىٰ الضروريات «دلائل العقول» علىٰ معنىٰ أنها العلامات التي يوصل بها إلىٰ العلوم المكتسبة والمجتلبة بالفكر والنظر، وواجب ثبوتها وتقدمها علىٰ الكتاب وصحته[1]. وكل ما يحدث من الحوادث والمستجدات في الأصول والعقليات ومسائل الفكر «فينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلىٰ جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة»[2]. فكما أن مسائل الشرع مردودها أصول الشرع التي طريقها السمع، فكذلك «حكم مسائل العقليات أن ترد إلىٰ البدائه والمحسوسات والضروريات»[3].

= الاستدلال في مصنفات الكلاميين في أصول الفقه؛ إذ هي أبواب كلامية خالصة أدرجوها في تلكم المصنفات، وقد نص صراحة علىٰ ذلك الغزالي في «المستصفىٰ»، وعلىٰ الرغم من تخطئته المتكلمين تضمين مصنفاتهم في أصول الفقه هذه الأبواب وتلك المقدمات الكلامية؛ فإنه مهَّد كتابه ذاك بهذه الأبواب كما جرىٰ الرسم به، متعلِّلًا بأن «الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة». (١/ ٢٨، ٢٩). وكون هذه المقدمات -التي هي من قواعد الاستدلال- من دقيق الكلام، الذي هو الوسيلة إلىٰ جليله - يفيدنا تأكيد تأسيسية هذه القواعد ومبدئيتها وأوليتها علىٰ القضايا المطروحة والمناقشة.

(١) راجع: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٢، ٣٢).

(٢) الأشعري، «رسالة استحسان الخوض في علم الكلام»، (ص/ ١٠).

(٣) الأشعري، «رسالة استحسان الخوض في علم الكلام»، (ص/ ١٠). وفي النص الوارد في الرسالة سقط يخل بالمعنىٰ، وقد أورد النص بتمامه أبو القاسم الأنصاري في كتابه «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٦٦). ينقله عن كتاب للأشعري مترجم بـ «الحث علىٰ البحث»، وقد نقل نص الرسالة كاملًا ممَّا يؤكد نسبتها للأشعري. [راجع: «محقق الغنية مصطفىٰ حسنين عبد الهادي»، مقدمة التحقيق، (ص/ ٧٦)، وتعليق هامش/ (٣)، (ص/ ٢٦٠)]. والرسالة التي بين أيدينا والتي نقلها الأنصاري لا تربو صفحاتها علىٰ العشر، وقد سماها الأنصاري بدايةَ نقلها كتابًا، وقال بعد أن نقلها بكامل حروفها: «انتهىٰ كلام أبي الحسن ﷺ في هذا الباب». (أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٦٨) ممَّا يوحي أنه نقل من هذا الكتاب للشيخ الأشعري فقط الكلامَ المتعلق بالباب الذي يتحدث فيه، والأمر الذي يرمي إلىٰ إثباته بالاستشهاد له، ولم ينقل الكتاب كله. ويُخيَّل إلي أن هذا يرجِّح أن رسالة «استحسان الخوض في علم الكلام» مستلة من كتاب كبير للأشعري، ترجمته ما ذكره الأنصاري «الحث علىٰ البحث». واستلال الرسائل واستقلالها أمر معهود، وإن كان أشهر ما يدل علىٰ هذه الظاهرة كتب الغزالي كما سيأتي بعد. وأظن أيضًا ظنًّا يُتاخِم اليقين أن الأشعري قد ألف هذه الرسالة أو بالأحرىٰ هذا الكتاب وهو بعدُ لم ينشق عن المعتزلة؛ إذ قال فيها بعد أن ذكر الآيات التي يوردها المتكلمون مساغًا لجواز الكلام في مسائل علم الكلام، وإباحة ما استعملوه في تناولهم من ألفاظ وعبارات - قال: «وكلام المتكلمين=

. . . .

= في الحجاج في توحيد الله إنما مرجعه إلىٰ هذه الآيات التي ذكرناها، وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن». (ص/ ١٧، ١٨)، والتوحيد والعدل كما هو معلوم أهم أصلين من خمسة الأصول المعتزلية، بل منهم من اقتصر عليهما ولم يَعُدَّ سواهما، فعليهما يتفرع سائر الخمسة، حتىٰ إن القاضي عبد الجبار ترجم بهما موسوعته الكلامية «المغني»، وقد اعتمد في جل المسائل علىٰ ما قاله الشيخين (أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم)، والأول منهما شيخ الأشعري في مرحلة الاعتزال. وهذا يؤكد أيضًا أنَّ الأشعري ظل علىٰ الاعتزال مدة ما، وإن ساغ الاختلاف في تقديرها.

المبحث الثاني

البديهيات

★ أولًا- مفهوم البديهيات ومنزلتها، وكيفية حصولها:

(١) مفهومها ومنزلتها:

البديهيات هي معلومات ومعارف وجدت في نفس العاقل من أول وجوده، وهي واضحة بنفسها لا عن سبب خارج عن ذاتها أوجب التصديق بها «وإنما سميت بديهية لأنها تَبْدَهُ الإنسان وتَفْجَؤه»[١].

وقد عرَّفها الغزالي بأنها «المعقولات المحضة التي اقتضىٰ ذات العقل بمجرد حصولها من غير استعانة بحس التصديقَ بها»[٢]

ووصف الصادقَ بنفسه الذي يصدق العقل به لذاته بـ«الأوَّلي، المعلوم بغير واسطة، ويقال: إنه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل، وكل ذلك بمعنىً واحد»[٣].

وهذا التعريف عين ما عرَّفها به ابن سينا بعبارة أدق، قائلًا: «الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديقَ بها إلا ذواتها»[٤].

وفي عبارة أخصر قال: «هي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته وغريزته،

---

(١) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٢٦). ولذا سمِّي الحاضرُ البديهة السريعُ الجواب -في اللغة- مِبْدَهًا.

(٢) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٢٠). وهذا المعنىٰ ذكره في «المستصفىٰ»، (١/ ١٣٨).

(٣) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ١٦٤).

(٤) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٠١).

لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه»[1]. وانتفاء السبب الخارجي الموجب للتصديق بهذه الأوليات، هو ما عبر عنه ابن سينا في موضع آخر بانتفاء الواسطة بين موضوع القضية ومحمولها، فقد عرف القضية الأولية بأنها «التي لا تحتاج أن يكون بين موضوعها ومحمولها واسطة في التصديق»[2]

فهذه العلوم الأولية علوم مخترعة مبتدأة في أنفس العقلاء من غير أن يكون مدركها سببًا من حس أو غيره[3]. وإنما التصديق بها حاصل في أول العقل[4] ولذا «يوصف كل علم منها بأنه أول ومبتدأ وحاصل بأوائل العقول»[5]، وسماها الجويني البدائه وعرَّفها بأنها «التي يهجم العقل عليها من غير احتياج إلىٰ تدبر»[6].

وقد يُسمَّىٰ كل من الضروري والبديهي باسم الآخر[7]، وقد يطلق علىٰ البديهيات الأوليات كما ورد في النصوص السابقة، وقد تُسَمَّىٰ البديهيات المبادئ الأول والمقدمات الأول والمعقولات الأول[8]، وقد تُسمَّىٰ البدائه وبدائِه العقول

---

(١) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، (المنطقيات)، (١/ ٣٤٤).

(٢) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١٣٧).

(٣) راجع: ابن فورك، «المجرد»، (ص/ ١٦). والباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٠، ١١). وانظر له أيضًا: «الإنصاف»، (ص/ ١٤). و«التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٤). والسمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٢٤٢). والباجي، «الحدود في الأصول»، (ص/ ٢٧). وله أيضًا، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ١٧٥). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٠). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في تصحيح الأصول»، (ص/ ٦٠). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٣). وأبا بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٠١).

(٤) انظر: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٠٥).

(٥) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٤).

(٦) الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١٥٥، ١٥٦).

(٧) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٤). والغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٠٧).

(٨) انظر: الفارابي، «الفصول الخمسة»، ضمن «المنطق عند الفارابي»، لرفيق العجم، (١/ ٦٥). و«السياسة المدنية»، (ص/ ٧٤، ٧٥). وكتاب «الجدل»، ضمن «المنطق عند الفارابي»، لرفيق العجم، (٣/ ٧٧). و«كتاب القياس»، ضمن «المنطق عند الفارابي»، لرفيق العجم، (٢/ ١٩). و«كتاب شرائط اليقين»، ضمن «المنطق عند الفارابي»، لماجد فخري، (ص/ ١٠٣).

وأوائلها[1]، وسماها ابن الهيثم العلوم الأول[2]، ودعاها العامري المعاني الأولية[3].

وهذه العلوم «نحو علم العالم بنفسه، وما يجده فيها من الصحة والسقم، واللذة والألم، والميل والنفور، والإرادة والأغراض، والقوة والضعف، مما يعلمه الحي إذا وجد به[4] ونحو العلم باستحالة اجتماع الضدين، وكون الجسم في مكانين معًا، وأن المعلوم لا ينفك عن عدم أو وجود . . . وأن الموجود لا ينفك من أن يكون وجوده عن أول أو لا عن أول، وأن كل موجودين فلا بد من أن يكونا مثلين أو مختلفين، وأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الأجسام متي كانت موجودة فلا بد من أن تكون مجتمعة أو متفرقة، وأن الخبرين المتضاد مخبرهما لابد أن يكون أحدهما صدقًا والآخر كذبًا، والعلم بأن تصرف من نراه من العباد مقدور ومراد له علىٰ صفة تصرفنا المقدور لنا»[5]. ومن أمثلتها عند الفلاسفة أيضًا ما ضربه ابن الهيثم بقوله «ومدرك

---

(١) انظر: الباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ١٥). و«التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٤). وانظر أيضًا: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٣). وأبا بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٠٢). والجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١٥٥، ١٥٦).

(٢) انظر: ابن الهيثم، «شرح مصادرات كتاب إقليدس»، (ص/ ١٤٣). وانظر أيضًا: الفارابي، «تحصيل السعادة»، ضمن «الأعمال الفلسفية»، (ص/ ١١٩).

(٣) انظر: العامري، «التقرير لأوجه التقدير»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٣٢٩).

(٤) هذه الأمور تدخل تحت «الوجدانيات»، وهي الأمور التي تعلم بالمشاعر الباطنة، وسيأتي الحديث عنها.

(٥) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٩٠، ١٩١). وانظر له أيضًا: «الإنصاف»، (ص/ ١٤، ١٥)، و«التمهيد»، (ص/ ١٠، ١١). وانظر هذه الأمثال أو غيرها في المصادر الواردة فيما سبق. وانظر أيضًا: السمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٩٤). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٦٥، ٦٦). وله أيضًا، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥١). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٧، ٤. والغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٢١٨، ٢١٩). و«المستصفىٰ»، (١/ ١٣٨). و«محك النظر»، (ص/ ١٢٠). و«مشكاة الأنوار»، (ص/ ٤٨). و«فضائح الباطنية»، (ص/ ١٠٧، ١٤٧). و«معراج السالكين»، (ص/ ٩٨). والجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (ص/ ١٣٢). وأبا سعيد المتولي النيسابوري، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥١). وأبا إسحاق الشيرازي، عقيدة السلف، ضمن مقدمة تحقيق «المعونة في الجدل»، (ص/ ٩٦). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (ص/ ٢٢٦).

ببديهة العقل إدراكًا عاميًا (أي شاملًا يشترك فيه الجميع) أن الأشياء -أعني أي أشياء فُرضت- إذا كانت أضعافًا متساوية لشيء واحد بعينه من جنسها فهي متساوية»[1].

وقال: «الأمور العامية التي تلزم ببديهة العقل والحس . . . مثل أن العظيم ليس يساوي الصغير في القدر، وأن الشيء أعظم من جزئه»[2].

ويترتب علىٰ هذا اختصاص العقلاء سليمي التعقل، حسني الفهم والتفهم، بهذه العلوم دون البلهاء والمجانين وفاقدي العقل «فليس كل إنسان يفطر مُعَدًّا لقبول المعقولات الأول؛ لأن أشخاص الإنسان تحدث بالطبع علىٰ قوىٰ متفاضلة وعلىٰ توطآت متفاوتة، فيكون منهم من لا يقبل بالطبع شيئًا من المعقولات الأول، ومنهم من يقبلها علىٰ غير جهتها مثل المجانين، ومنهم من يقبلها علىٰ جهتها، فهؤلاء هم الذين فطرتهم الإنسانية سليمة»[3]. ولهذا قد يقصر كثير ممن في فطرته نقص أو ضعف عن علم كثير من هذه المقدمات الأولية، فيشكِّك فيها، ومثل هذا كمثل الأعمىٰ الذي لا يستطيع أن يدرك ببصره الألوان، فيشكك فيها[4].

إذن هذه العلوم البديهية لا تحصل إلا بتمام غريزة العقل وسلامته من الموانع كافة فتحصل عندئذ اليقينيات الأولية التي لا تستحيل ولا تتغير أبدًا[5]، ولذا عرف الغزالي الأوليات بأنها «التي تضطر غريزة العقل بمجردها إلىٰ التصديق بها»[6].

---

(١) ابن الهيثم، «مقالة عن ثمرة الحكمة»، (ص/ ٢٩).

(٢) ابن الهيثم، «مقالة عن ثمرة الحكمة»، (ص/ ٣٢). وانظر لأمثلة البديهيات عند الفلاسفة: الفارابي، «إحصاء العلوم»، (ص/ ١١). و«التنبيه علىٰ سبيل السعادة»، (ص/ ٢٣٣). والعامري، «شذرات من الفلسفة الخلقية»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٣٦٦، ٥١٣، ٥١٢). و«الأمد علىٰ الأبد»، (ص/ ٩٢). وابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٦٤، ٧٢). و«النجاة»، (ص/ ١٠٥). و«الهداية»، (ص/ ١٢٠). و«عيون الحكمة»، (ص/ ١١). و«رسالة في السعادة والحجج العشرة علىٰ أن النفس الإنسانية جوهر»، (ص/ ٦).

(٣) الفارابي، «السياسة المدنية»، (ص/ ٧٤، ٧٥).

(٤) انظر: الفارابي، «كتاب الجدل»، ضمن «المنطق عند الفارابي»، لرفيق العجم، (٣/ ٧٦، ٧٧).

(٥) انظر: الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٢٤٥). و«معراج السالكين»، ضمن «رسائل الغزالي»، (ص/ ٩٨). والعامري، الأمد علىٰ الأبد، (ص/ ٩٢).

(٦) الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ١٠٢).

وعبَّر عن ذلك ابن سينا، وهو يتحدث عن مواد القياس في نظمه المترجم بالقصيدة المزدوجة في المنطق، فقال:

وَبَعْضُهَا مُقَدِّمَاتُ العَقْلِ كَالقَوْلِ: إنَّ الـــجُـــزْءَ دُونَ الـــكُـــلِّ

حُصُولُهَا لِعَقْلِنَا بِالفِطْرَةْ لا يُمْكِنُ الـتَّـشْـكِـيـكُ فِـيـهِ الـفـكـرةْ[1].

وقد ذكر بعد ذلك أنها أول مقدمات البرهان، فقال:

مُـقَـدِّمَـاتُ حُـجَّـةِ الـبُـرْهَـانِ مَـا كَـانَ بِـالـفِـطْرَةِ لِـلْإِنْـسَـانِ[2].

ولا يجوز الاستدلال عليها ولا إقامة الأدلة علىٰ إثبات صحتها؛ لأنها علة في حصول سائر المعقولات غيرها، فلا بد أن تتقدم علىٰ ما سواها وأن تكون في أول مرتبة منها، وأن تكون «بغير حاجة إلىٰ قياس وتعلم؛ إذ لو كان لكل واحد من المعقولات حاجة إلىٰ تقدم تعلم وقياس لوصل الأمر إلىٰ ما لا يتناهىٰ، وذلك محال، فظاهره أن من المعقولات معقولات أول لا تحتاج إلىٰ قياس وتعلم في أن تكون معقولات»[3].

ولأن هذه العلوم الأول هي المقدمات الأولية التي يصار منها إلىٰ العلوم التي تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلم[4]؛ فإن طلب حصول هذه الأوليات ووقوعها بالنظر والاستدلال يؤدي إلىٰ الدور الباطل[5] علىٰ معنىٰ أنها ما دامت سببًا في حصول الاستدلال، ولا تكون هي نفسها إلا عنه، فصار حصول كل منهما متوقفًا

---

(١) ابن سينا، «القصيدة المزدوجة في المنطق»، (ص/ ١٤)، ضمن «منطق المشرقيين». والمقصود بالفكرة هنا: الفكر، ومعناه أنه لا يمكن تشكيك الفكر في هذا المثال وما هو علىٰ شاكلته من الأوليات.

(٢) ابن سينا، «القصيدة المزدوجة في المنطق»، (ص/ ١٤). ضمن «منطق المشرقيين».

(٣) ابن سينا، «رسالة في السعادة والحجج العشرة علىٰ أن النفس الإنسانية جوهر»، (ص/ ٥). وانظر في أنَّ الاستدلال علىٰ الأوليات يؤدي إلىٰ التسلسل الباطل: الفارابي، «كتاب القياس»، ضمن «المنطق عند الفارابي»، لرفيق العجم، (٢/ ٣٨). والغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٤٤). و«القسطاس المستقيم»، (ص/ ٥٣).

(٤) انظر: الفارابي، «تحصيل السعادة»، ضمن «الأعمال الفلسفية للفارابي»، لجعفر آل ياسين، (١/ ١١٩، ١٢٠).

(٥) انظر: الفارابي، «كتاب البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي»، لماجد فخري، (ص/ ٢٣، ٢٤).

علىٰ حصول صاحبه، فهذا محال. وكما يذكر الجويني أن «البديهة من كمال العقل، ومن لم يكمل عقله لم ينظر ولم يستدل»[(١)]، وهو ما أكده تلميذه أبو القاسم الأنصاري -وقد سبقت الإشارة إليه- أن «كمال العقل شرط في كل نظر»[(٢)].

ويذكر الغزالي سببًا آخر في استغناء البديهيات عن الدليل، وهو كونها حاضرة متقرِّرة في النفس عالمة بها، مثل علمه بأن الشيء الواحد لا يكون قديمًا حادثًا، ولا يكون موجودًا معدومًا، والقول الواحد لا يكون صدقًا وكذبًا[(٣)] ولذا قال ابن سينا موضحًا ما يعنيه بالمقدمات الأولىٰ: «المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب، ولا بأن يشعر المصدِّق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتًا ألبتة»[(٤)]. ومن ثم «فإن الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واختفىٰ»[(٥)]؛ لأنها واضحة بذاتها، ولا جرم أن «تكلف الدليل علىٰ الواضحات يزيدها غموضًا ولا يفيدها وضوحًا»[(٦)].

وثالث الأسباب وآخرها ما ذكره الفارابي من أن الأشياء التي توجد للإنسان بالطبيعة والفطرة تتقدم في الزمان والإرادة والاختيار[(٧)] وإذ كانت البديهيات معلومات فطرت النفوس علىٰ معرفتها واليقين بها، فلا يمكن للعقل أن يغلط فيها[(٨)] علىٰ معنىٰ أن يجد الإنسان نفسه مطمئنًا إلىٰ هذه العلوم، ولا يمكن أن يتشكك فيها «ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأتيًا»[(٩)]. فما كان معلومًا

---

(١) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٣٠). وانظر أيضًا: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٦).

(٢) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٨). وقارن بالحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٠٤ ب).

(٣) انظر: الغزالي، «مشكاة الأنوار»، (ص/ ٤٨).

(٤) ابن سينا، «كتاب النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ٣٩، ٤٠).

(٥) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ٨٨).

(٦) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٩٥).

(٧) انظر: الفارابي، «فلسفة أرسطو طاليس»، (ص/ ٧٠).

(٨) انظر: الفارابي، «إحصاء العلوم»، (ص/ ١١).

(٩) الغزالي، «المستصفىٰ من علم الأصول»، (١/ ١٥٣). وبإقرار العجز عن التشكك في الأوليات، انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٧).

بالبديهة «لا يمكن أن يكون فيه شبهة أو شك»[1]، بل هو واجب القبول من جميع العقلاء دون نظر أو استدلال، ولا يصح فيها إلا المشاركة بين الأحياء مع زوال الآفات[2]. «فإن الضروري ما يشترك في معرفته ذوو العقول السليمة، كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والاثنان أكبر من الواحد»[3]، وبناء علىٰ هذا فإن ما كان ببديهة العقل لا تقع فيه مخالفة، ولا تكون فيها مدافعة[4]، وذلك لأن العلم به ضروري، ولذا «لم يختلف فيه العقلاء، ولـم يصنف فيه الكتب»[5]، «لأن أرباب العقول السليمة لا يختلفون في معرفة البديهيات»[6]، والسبب في هذا كما يوضحه الفارابي أن «الناس الذين فطرتهم سليمة لهم فطرة مشتركة أُعدوا بها لقبول معقولات هي مشتركة لجميعهم»[7]؛ ولذ أعلن الغزالي أنه «لا يتشكك في الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة»[8].

وحاصل ما تقدم في هذه النصوص أنه لا يجوز إنكار ما كان معلومًا بالبديهيات، ولا ادعاء البديهة فيما ليس بديهيًا «وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلىٰ تسليم مقدمات البرهان علىٰ أنها أولية ولا تكون أولية، بل ربما تكون محمودة أو مشهورة أو وهمية، وكما لا يظن فيما ليست أولية أنها أولية، فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية فيتشكك فيها»[9].

ومن أنكر البديهيات عد جاحدًا مماطلًا «فإن الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الأولىٰ، كثبوت حقيقة الوجود في العقل، فإن طلب الحقيقة فهو معاند كمن يطلب البرهان علىٰ أن الاثنين أكثر من الواحد»[10].

---

(١) ابن الهيثم، «مقالة عن ثمرة الحكمة»، (ص/ ٢٩).

(٢) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٦، ١٧).

(٣) الغزالي، «فضائح الباطنية»،(ص/ ١٠٧). وقارن بالجويني، العقيدة النظامية، (ص/ ١٣).

(٤) انظر: ابن الهيثم، «شرح مصادرات كتاب إقليدس»، (ص/ ١٣، ١٤٣).

(٥) السمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٥٨٧).

(٦) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٩٦). وكرره بلفظه وعبارته (ص/ ٢٣٩).

(٧) الفارابي، «السياسة المدنية»، (ص/ ٧٥).

(٨) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٢٤٧).

(٩) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٢٤٦، ٢٤٧).

(١٠) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٤٤). وفي «المستصفىٰ»، (ص/ ٦٣).

فأما من أنكر جملة الضروريات ومنها العلوم الأولية البديهية كالسوفسطائية «فهؤلاء دخلهم الخلل من سوء المزاج، وفساد الذهن بكثرة التحير في النظريات»[1].

وعلىٰ أن هذه البديهيات ثابتة في العقل الصريح لذاته، فلا يَعْرَىٰ أحد عن معرفتها بعد أن يكون سليم الذهن - أكد الفارابي أن هذه البديهيات والأوائل المتعارفة «متىٰ جحدها إنسان فإنما يمكن أن يجحدها بلسانه فقط، فأما بذهنه فلا يمكن أن يجحدها؛ إذ لا يمكن أن يقع له التصديق بخلافها، ولا يمكن ألا يقع له التصديق بأمثال هذه الأشياء»[2].

حتىٰ إن الغزالي في مرحلة الشك التي مرت به، إذ فتش عن علومه فتشكك في جميعها - لم يتأت له مداومة التشكك في المعقولات الأولية، فسرعان ما عادت الثقة بها؛ إذ لم يكن نصب دليل إلا من تركيب المعقولات الأولية، ولذا اعتمدها هي وحدها ميزانًا ووسيلة للوصول إلىٰ الحقيقة والعلم اليقيني اللذين كان ينشدهما[3].

وهذا تأكيد مكانتها وتنبيه علىٰ منزلتها ودليل علو شأنها ودورها الحيوي الفاعل في الاستدلال عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين، فهي أقوىٰ الضروريات وعمدة البراهين والاستدلالات، ومبادئ العلوم وعليها تبنىٰ، ومنها تنتزع العلوم الاستدلالية[4].

ورتب الجويني علىٰ هذه المنزلة الرفيعة التي تبوأتها البديهيات، في تقعيده أن النظر إذا استدَّ بشروطه أفضىٰ إلىٰ العلم بجواز جائز أو وجوب واجب أو استحالة مستحيل - أن كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة ينقسم قسمين: ما تحيط به بديهة العقل، وما تقدمه نظر. والثاني منهما يلزم في حصوله الانبناء علىٰ الأول؛ إذ لا بد له من مستند

---

(١) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٢١٩).

(٢) الفارابي، «تحصيل السعادة»، ضمن (الأعمال الفلسفية)، (١/ ٢٣٣).

(٣) راجع: الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ٨٤ - ٨٦).

(٤) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٥). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في تصحيح الأصول»، (ص/ ٦٠). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٦٤). والفارابي، كتاب شرائط اليقين، ضمن (المنطق عند الفارابي) لماجد فخري، (ص/ ١٠٣). وابن سينا، «الجدل من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٤٣). و«الهداية»، (ص/ ١٢١).

ضروري ومعتقد بديهي، ثم ضرب لكل من هذه الأقسام الثلاثة بضربيها أمثلة ثم قال علىٰ سبيل التقرير والتأصيل والتقعيد: «فهذه مقدمات لا يتمارىٰ فيها عاقل غير ذاهل عن سنن السداد، وجميع قواعد الدين تتشعب عن هذه القضايا العقلية»[1].

(٢) كيفية حصولها:

والمعلوم بالبديهة يحصل مبتدأ في النفس العاقلة، بأن يخلقه الله بها في أول وجودها، كما سبق ذكر ذلك عند المتكلمين، وكما يعبر الغزالي، بأن هذه العلوم الأولية «تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده، حتىٰ يظن العاقل أنه لم يزل عالمًا بها، ولا يدري متىٰ تجدد»[2]، وعند أبي المعين النسفي أن العلوم الأولية ثابتة في أصول خِلقة كل مميز وجبلته[3]. ونظير ذلك عند الفلاسفة أن البديهيات «نجد أنفسنا كأنها فطرت علىٰ معرفتها منذ أول الأمر، وجبلت علىٰ اليقين بها، وعلىٰ العلم بأنها لا يجوز ولا يمكن غيرها أصلًا، من غير أن ندري من أول الأمر متىٰ حصلت لنا هذه، ولا من أين حصلت»[4]. وهذه العلوم البديهية عبارة عن مبدإٍ يعطيه العقل الفعال للإنسان ليكون بلغة إلىٰ غيره من العلوم، وهذه العلوم والمعارف الأول هي سبيل بلوغ الإنسان السعادة، التي هي كماله الأقصىٰ ومقصود وجوده[5]. وصرح ابن سينا بأن هذه البديهيات معان كلية حصلت في النفس بالفيض العلوي علي طريق الإلهام والنور الإلهي الذي يتصل بالنفس فيخرج هذه العلوم من حد القوة إلي حد الفعل[6].

ويشترط لحصول هذه المعاني الكلية في النفس انسباقها بالعقل الهيولاني الذي هو

---

(١) الجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ١٥). وراجع الصفحتين قبلها.

(٢) الغزالي، «المستصفي من علم الأصول»، (١/ ١٣٩). وهذا المعني بعبارته عنده في محك النظر، (ص/ ١٠٢). وهو عند ابن سينا قبله في النجاة، (ص/ ١٠١).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٠٢).

(٤) الفارابي، «الفصول الخمسة»، ضمن (المنطق عند الفارابي)، لرفيق العجم، (١/ ٦٥). وراجع له أيضًا، «إحصاء العلوم»، (ص/ ١١). وكتاب «البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٢٣).

(٥) انظر: الفارابي، «السياسة المدنية»، (ص/ ٧١، ص/ ٧٢، ٧٤). وابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٣٣٢، ٣٣٣).

(٦) راجع: ابن سينا، «رسالة في السعادة والحجج العشرة علىٰ أن النفس الإنسانية جوهر»، (ص/ ١٣).

عقل بالقوة معد لقبول المعقولات الأول[1]. وهو ذلك الاستعداد الفطري الصحيح في كل نفس عاقلة «فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل له الأوائل والمبادئ وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس، بل تحصل له من غير قصد، ومن حيث لا يشعر بها، والسبب في حصولها له استعداده لها»[2].

فنفس الطفل عالمة بالقوة وتحصل له عن طريق العقل الفعال الكليات التي هي أوائل المعارف ومبادئ البرهان لا عن قصد منه، فتصير عالمة بالفعل، وتصير معقولات النفس التي هي بالقوة معقولات بالفعل، فالقوة الناطقة التي كان الإنسان بها إنسانًا ليست في جوهرها عقلًا بالفعل حتىٰ يصيرها العقل الفعال كذلك[3].

---

(١) راجع: الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ١٠١). وقارن بالغزالي، «معراج السالكين»، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (ص/ ٩٣).

(٢) الفارابي، «التعليقات»، ضمن «الأعمال الفلسفية»، (ص/ ٣٧٣).

(٣) راجع: الفارابي، «الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ٩٨). و«السياسة المدنية»، (ص/ ٣٥، ٣٦). وابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٣١). وقارن بالغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٢٣١).

★ ثانيًا- ادعاء البديهة في القسمة الحاصرة:

إن نظرة فاحصة في الأمثلة التي أوردها المتكلمون والفلاسفة المسلمون -والمتكلمون بالأخص- تَقِفُنا علىٰ انتشار ادعاء البديهة في انحصار قضية في قسمين لا ثالث لهما، ولا واسطة بينهما، فيكون هذا الانحصار الدائر بين النفي والإثبات من البدائه التي تفيد علمًا ضروريًا. وقد انعقد القول بينهم علىٰ هذا بما يصح معه أن نستخلص منه ههنا قاعدة مستقلة بذاتها، قاعدة تقول «انحصار القضية بين شيئين لا ثالث لهما يفيد علمًا ضروريًّا». وذلك لأنه لا رتبة ولا درجة بين الإثبات والنفي[1].

وهذه قاعدة من قواعد منهج القسمة العقلية الذي عول عليها المتكلمون والفلاسفة المسلمون كثيرًا في استدلالاتهم لم يشذ عنهم في ذلك متقدم ولا متأخر[2].

ويسمي المتكلمون أحد قسميه «السبر والتقسيم» والذي يسميه المناطقة «الشرطي المنفصل»، وهو نمط التعاند عند الغزالي[3]. ولا يفيد منهج السبر والتقسيم علمًا ضروريًا إلا إذا كانت القسمة منحصرة وليست منتشرة، بمعني أن يكون مدارها علىٰ قسمين فقط، وحينئذ يفيد هذا التقسيم الدائر بين النفي والإثبات علما ضروريًا. فإذا انقسم الشيء في العقل قسمين وأبطل الدليل أحدهما قضىٰ العقل بصحة ضده ضرورة[4]؛ لأن «كل ما انحصر في قسمين يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، ولكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة»[5].

ويوضح الجويني أن ما كان من السبر والتقسيم مستندًا إلىٰ نفي وإثبات من غير مزيد

---

(١) انظر: الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة د. النشار وآخرين، (ص/ ٥١٢). ونشرة د.م. فرانك، (ص/ ٥).

(٢) راجع في هذا المنهج وتفصيلاته: الفصل المميز الذي كتبه أستاذنا الأستاذ الدكتور مختار محمود عطا الله، اليقين في العقيدة وطرق الوصول إليه، (ص/ ٢٧٤-٣٢٨).

(٣) انظر: الغزالي، «المستصفي»، (١/ ١٣٠، ١٣١). و«القسطاس المستقيم»، (ص/ ٦٦، ٦٥).

(٤) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١١). والسمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٢٥٩).

(٥) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٦٥).

يفيد علمًا اضطرارًا، وما لا يستند إلىٰ هذا الانحصار لا يفيد علمًا[1].

ويعضد قول شيخه تلميذه الغزالي إذ يقول: «إنما يصح إذا تم السبر علىٰ الاستقصاء بحيث لا يتصور أن يشذ قسم، وإذا لم يكن حاصرًا وبين النفي والإثبات دائرًا، تصور أن يشذ منه قسم»[2]، فالقسمة إذا لم تتردد بين القسمين احتملت الزيادة، وصح للخصم أن يشغب عليها»[3].

ويؤكد الغزالي أن التقسيم «الدائر بين النفي والإثبات هو القوي البالغ لأنه برهان في العقليات، وإن لم يكن دائرًا بين النفي والإثبات فلا فائدة له في العقليات ولكن يفيد في الظنيات . . . وإذا كان التقسيم دائرًا بين النفي والإثبات اتحد مظنة الشك، وهو دعوىٰ البطلان في أحد القسمين، ولذلك جرىٰ التقسيم الدائر بين النفي والإثبات في العقليات، فنقول: لو لم يكن العالم حادثًا لكان قديمًا ومحال أن يكون قديمًا؛ لأنه يلزم ألا يتغير، فيثبت أنه حادث. إلىٰ أمثال كثيرة»[4].

ودليل ذلك وتعليله كما يوضحه الغزالي، أن «كل قسمين متناقضين متقابلين إذا وجد فيهما شرائط التناقض، فينتج إثبات أحدهما نفي الآخر، ونفي أحدهما إثبات الآخر»[5]، وذلك لأنه ليس بين السلب والإيجاب واسطة، ومن أثبت بينهما واسطة عرف بطلان إثباته بالبديهة[6]، ولهذا جعل ابن سينا هذه القاعدة مبدأ عامًّا، إذ يقول: «من المبادئ العامة علىٰ الإطلاق لكل علم، قولنا: كل شيء إما أن يصدق عليه الإيجاب أو السلب»[7]. معللًا ذلك في موضع آخر بانتفاء الواسطة بينهما «فأول كل الأقاويل الصادقة التي ينتهي إليها كل شيء في التحليل حتىٰ إنه يكون مقولًا بالقول

---

(١) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٦٧). وراجع نقل هذا عنه: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥٢٠). وراجع: الجويني، «البرهان»، (١/ ١٣١).

(٢) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٩٨). وقارن بـ«المنخول»، (ص/ ٤٥١، ٤٥٢).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٩٨).

(٤) الغزالي، «شفاء الغليل»، (ص/ ٤٥١، ٤٥٢).

(٥) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ١٣١).

(٦) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٥٦). والقاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٤٥).

(٧) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١٥٥). وانظر له أيضًا: «النجاة»، (ص/ ١٠٨).

أو بالفعل في كل شيء يبين فيه أو يُتبيَّن به، هو أنه لا واسطة بين الإيجاب والسلب»[1].

وعلىٰ أساس فكرة استحالة اجتماع المتناقضين في حكم واحد، يوضح الفارابي أن من مقدمات الإيجاب والسلب «قولنا: كل شيء إما أن تصدق عليه الموجبة أو السالبة، والموجبة والسالبة لا تصدقان معًا. وقولنا: إذا كانت الموجبة صادقة كانت السالبة كاذبة، وإن صدقت الموجبة كذبت السالبة»[2].

وعلىٰ هذه القاعدة يؤكد الأشعري في رده علىٰ مذهب التحسين والتقبيح العقلي، ألا شيء واجب من جهة العقل إلا ما يرجع إلىٰ حكم الشيء في نفسه والذي يدل عليه العقل ضرورة «كقولنا: إن الواجب في حكم الموجود أن يكون له أول أو لا أول له، والواجب في حكم الجواهر أن تكون متقاربة أو متباعدة، كل واحد منها إلىٰ جنب صاحبه أو لا إلىٰ جانبه، وليس بينهما واسطة، وهذا وجوب ليس من جهة العقل، وإنما هو وجوب من طريق الحكم للشيء في نفسه علىٰ الوجه الذي يدل عليه ويقتضي كونه كذلك»[3]. وحيث وصلنا إلىٰ هذا يتطرق بنا الكلام للحديث عن العقل.

---

(١) ابن سينا، «إلهيات الشفاء»، (١/ ٤٨).

(٢) الفارابي، كتاب «البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٦١، ٦٢).

(٣) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٢).

★ ثالثًا- ماهية العقل بين المتكلمين والفلاسفة:

العقل وإن ذكر في ماهيته أقوال شتىٰ تختلف باختلاف الاعتبارات[1] إلا أن عامة المتكلمين والفلاسفة متفقون علىٰ أن العقل بالاعتبار الذي نحن بصدد إيضاح القول فيه - بعضُ العلوم الضرورية.[2] فالعقل «هو البدائه من العلوم التي لا يشرك في علمها العاقلون البهائم والمتيقظون النوم»[3]. قال أبو الوليد الباجي: «والعقل بعض العلوم الضرورية»[4]، وقال في بعض كتبه: «العقل العلم الضروري الذي يقع ابتداء ويعم العقلاء»[5]. وليس ثم تناقض، إذ إن ما يعلم ابتداء ضرب من العلم الضروري. ويزيد هذا بيانًا الجويني الذي يعد العقل بعض الضروري وليس جملتها. «فليس العقل من العلوم النظرية، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل، وليس العقل جملة العلوم الضرورية، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه، فاستبان بذلك أن العقل بعض العلوم الضرورية وليس كلها»[6]، وعن كيفية توصيفه وطريق عرفانه وتحديده أردف قائلًا: «وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال: كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل، فهو العقل. ويخرج من مقتضىٰ السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات،

---

(١) راجع في هذا: الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٧٠، ٧١). و«محك النظر»، (ص/ ١٤٧). و«إحياء علوم الدين»، (١/ ٨٤، ٨٥). والباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٩٥، ١٩٧). والجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١١١، ١١٢). و«التخليص في أصول الفقه»، (١/ ١٠٩، ١١٠). والزركشي، «البحر المحيط»، (١/ ٨٤، ٨٨).

(٢) وخالف في هذا الماتريدية من المتكلمين كما نص عليه البياضي في «إشارات المرام»، (ص/ ٥٣، ٧٨). وقارن بأبي اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢١٢).

(٣) ابن فورك، «الحدود في الأصول»، (ص/ ٧٩، ٨٠).

(٤) أبو الوليد الباجي، «المنهاج في ترتيب الحجاج»، (ص/ ١١). وانظر في أنَّ العقل بعض الضروري: الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٩٥. ونقله عنه أيضًا الجويني في «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١١). و«التلخيص»، (١/ ١٠٩، ١١٠). والأنصاري في «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٢٧).

(٥) أبو الوليد الباجي، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ١٧٥). و«الحدود في الأصول»، (ص/ ٣١).

(٦) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٦).

كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي أو الإثبات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم»[1]. وهذا المعنىٰ للعقل بلفظه وعبارته عند أبي القاسم الأنصاري[2].

وكذا العقل ضرب من العلوم الضرورية عند أبي إسحاق الشيرازي[3].

والعقل عند القاضي عبد الجبار «عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متىٰ حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[4].

وهذه العلوم لا تدخل تحت التكليف، وإنما حصولها شرط فيه «فلا يتم تكليف الله تعالىٰ لما يكلفنا من المعارف إلا عند تقدم بعض الضروري الذي هو العقل»[5].

وقد أوضح أن هذه العلوم ليست محصورة في عدد، وإنما مردها إلىٰ الصفة، فكل ما كان من كمال العقل فهو ذاك، وساق أمثلة لهذه العلوم تماثل ما تقدم في الفقرات السابقة[6].

وأجمل ذلك بأن «كمال العقل هو العلم بجمل الأعيان والأوصاف والأحكام»[7].

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٦). وعزا هذا التعريف إلىٰ الباقلاني في «البرهان»، (١/ ١١١). وقارن بالغزالي يعزوه إلىٰ الباقلاني أيضًا، «المنخول»، (ص/ ١٠٢).

(٢) انظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٢٧).

(٣) انظر: أبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٥١).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٧٥). وقد أبطل فيما يليها من صفحات قول من حد العقل بالجوهر أو الآلة أو الحاسة أو القوة، إلا أن يرجع بقوله إلىٰ ذاك المعنىٰ المذكور في المتن، فيكون قد أصاب المعنىٰ وأخطأ في وضع اللفظ في غير موضعه. [راجع: (ص/ ٣٧٦ - ٣٧٩)]. وانظر في هذا أيضا ونفس ما قاله القاضي عبد الجبار في تعريف العقل والرد علىٰ الفلاسفة: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٨٥ أ، ل ١٨٥ ب).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢٣٦). وانظر أيضًا هذا المعنىٰ عند الحاكم الجشمي، المجلد الرابع من كتاب «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٥ ب، ١٦٦ أ).

(٦) راجع: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٧٥، ٣٧٩، ٣٨٣، ٣٨٤).

(٧) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٢٥). ولعل في هذا تصديق قول أبي الليث السمرقندي إن المعتزلة يجعلون العقل حاسة سادسة كالسمع والبصر والشم الذوق واللمس. [انظر: «شرح الفقه الأكبر»، (ص/ ٢٩، ٣٠)].

وأما من يرىٰ أن العقل ينطلق علىٰ العلم مطلقًا الضروري منه والاستدلالي، فيأتي في مقدمتهم أبو الحسن الأشعري، فإنه -كما نقل عنه ابن فورك- «كان يذهب في معنىٰ العقل إلىٰ أنه هو العلم، ويعتمد في ذلك اللغة وما عليه أهلها من فائدة معنىٰ هذه الكلمة، وذلك أنهم لا يفرقون بين قول القائل: عقلته، وعرفته، وعلمته ... وكان يقول: إنه لا يختص بذلك علم ضروري من علم كسبي»[1].

ويبدو أن هذا المعنىٰ لم يرق الأشاعرة فازورُّوا عنه، حتىٰ من قال منهم بأن العقل هو العلم، وهو أبو سعيد المتولي، أعقب ذلك مستدركًا: «إلا أنه (أي العقل) اسم لنوع من العلم، وهو البديهي دون الضروري والكسبي، لأن أصل العلوم الضرورية الحواس، ومن الجائز أن يكون الموجود عاقلًا ولا حاسة له[2]، والكسبي يحصل عن نظر، والعقل يسبق النظر»[3].

وحاول أبو بكر الصقلي التلفيق بين المعنيين بأن قال: «فحد العقل: ما علم به المخلوق امتناع وجود المستحيلات. ومعلوماته ضربان: ضرورية واستدلالية»[4]، والتناقض فيه لائح واضح.

ولعل السبب في إعراض الأشاعرة عن اعتماد قول شيخهم في حد العقل أنه -وإن صح علىٰ اللغة- لا يوافق ما اصطلح عليه المتكلمون، وليس من شرط الاصطلاح موافقته اللغة ومطابقته إياها. وإن كان حد المتكلمين العقلَ يوافق اللغة أيضًا من وجه. ولذا فلا جرم أن رأىٰ القاضي عبد الجبار أن «العلم هو نفس العقل إذا أشير به إلىٰ العلوم الضرورية»[5].

---

(١) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٤).

(٢) وهذا يدل علىٰ أن العقل بعض الضروري وإن لم يكن أصلًا لها، فالإنسان إن فقد الحواس التي هي أصل الضروري، يسمىٰ عاقلًا بما معه من العلوم الضرورية التي هي العقل. فدلَّ أن العقل بعض العلوم الضرورية، وهو العلم البديهي الذي يقرب من الضروري. كما قال أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥١).

(٣) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٢).

(٤) أبو بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٦٢، ١٦٣).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ١٠٢).

فالنسبة بين اللغة وما تواضع عليه المتكلمون في حد العقل نسبة عموم وخصوص علىٰ الترتيب، «وقد جرت عادة أهل اللغة أن يقولوا: العقل نوعان: غريزي ومكتسب. ويشيرون بالغريزي إلىٰ الضروري الذي لا يجتلب بالنظر والفكر، وبالمكتسب إلىٰ العلم الذي يستجلب بالنظر والاستدلال»[1]، ويعبر الغزالي عن الغريزي بأنه «القوة المستعدة لقبول العلم. ووجوده في الطفل كوجود النخل في النواة»[2]. وعلىٰ أساس من هذا ارتضىٰ الجويني في تحديد ماهية العقل في كتابه البرهان أنه «صفة إذا ثبتت تأتىٰ بها التوصل إلىٰ العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستنَد النظريات»[3].

وهذا المعنىٰ أحد معاني العقل عند الفلاسفة وهو الذي ذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان «ويعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلًا ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع»[4].

وقد فرق بينه وبين العلم بأن «هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما حصل بالاكتساب»[5].

---

(١) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٤). والنص من كلام ابن فورك.

(٢) الغزالي، «ميزان العمل»، (ص/ ٣٣٧).

(٣) الجويني، «البرهان»، (١/ ١١٣). وقارن بالغزالي، «المنخول»، (ص/ ١٠٣).

(٤) الفارابي، «مقالة في معاني العقل»، ضمن (المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي)، (ص/ ٤٧). وقد ذكر أن هذا المعنىٰ هو الذي يؤمه المتكلمون، ولكننا إذا استقرأنا ما يستعملونه من المقدمات وجدناهم يستعملون المشهور في بادئ الأمر عند الجميع، فصاروا يؤمون شيئًا ويستعملون غيره. [انظر: ص/ ٤٧ - ٤٩]. يعني بذلك أنهم يستعملون المشهورات لا الأوليات والمعقولات الأول. وربما يصدق كلام الفارابي علىٰ بعض المقدمات لديهم، لكنَّها ليست بأجمعها من قبيل المشهورات كما يدعي، ثم إنَّه -كما ذكر فخر الدين الرازي- «ليس من شروط المشهور أن يكون أكثري الصدق، بل قد يكون واجب الصدق حقا، أو واجب الكذب باطلًا». [«شرح عيون الحكمة»، (١/ ٢٢٤)]، وقَرَّفَ المتكلمين بهذا الاتهام الغزاليُّ [انظر: «المستصفىٰ»، (١/ ١٥٢)، ثم ما الدليل علىٰ أن المتكلمين كانوا يؤمون ما قاله أرسطو في حد العقل؟ كيف وجلهم لم يقل به؟ ثم أنىٰ للفارابي أن يستقرئ كلام المتكلمين ونصوصهم، وهو مشغول بمتابعة حكيميه المبرزين المنظورين؟!

(٥) ابن سينا، «رسالة في الحدود»، ضمن (المصطلح الفلسفي عند العرب) لعبد الأمير الأعسم، (ص/ ٢٤٠).

وقد عرَّف ابن سينا العقل بأنه «اعتقاد بأن الشيء كذا، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعًا بلا واسطة، كاعتقاد المبادئ الأولىٰ للبراهين»[1].

وهذا المعنىٰ كما هو واضح قرين ما ذكره المتكلمون في معنىٰ العقل، بصرف النظر عما أورده الفلاسفة من معان أخرىٰ للعقل ليست من هذا الاعتبار الذي نتحدث عنه بسبيل[2].

وقد أرجع العامري اقتناء العلوم البديهية التي هي أبدية باليقين إلىٰ العقل الغريزي، الذي يقوم في النفس مقام القوة المبصرة للعين[3].

---

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٢٣).

(٢) راجع: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٤١). فقد ذكر أن للعقل عند الحكماء = الفلاسفة ثمانية معان]: أحدها ما ذكره أرسطو في كتاب البرهان - وهو ما ذكرته في متن الصفحة - ومنها ما ذكره في «كتاب النفس»، وهو العقل النظري والعملي، والعملي خمسة أضرب: الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال. فهذه ثمانية المعاني التي يدل عليها اسم العقل عند الفلاسفة. وراجع: أرسطو طاليس، «كتاب النفس»، نقله إلىٰ العربية د. أحمد فؤاد الأهواني، وراجعه علىٰ اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (٢٠٠٩م)، (ص/ ١٠٨ - ١١٣).

(٣) انظر: العامري، «الأمد علىٰ الأبد»، (ص/ ٩٢، ١٣٣).

★ **رابعًا- استعمال البديهيات في الاستدلال الكلامي والفلسفي:**

كل قسم من أقسام التصورات والتصديقات لا بد أن ينتهي إلىٰ بديهيات أولية لا تحتاج إلىٰ تقدم غيرها لحصولها «فمن التصور ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه . . . وليس إذا احتاج كل تصور إلىٰ تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور، بل لا بد من الانتهاء إلىٰ تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه، كالوجوب والوجود والإمكان، فإن هذه لا حاجة بها إلىٰ تصور شيء قبلها يكون مشتملًا بتصورها، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن . . . ومن التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء أخر، . . . ولا محالة ينتهي هذا التصديق إلىٰ تصديق لا يتقدمه تصديق يقع به التصديق»[1].

وإذا كان التصور يعني تحقق صورة الشيء في العقل، فالتصورات البديهية عبارة عن حدود أولية حاضرة في الذهن، ومن ثم فلا تحتمل إلا هذا. أما التصديق الذي يعني الحكم علىٰ هذا الشيء، أو إدراك النسبة بين المحمول والموضوع، فيحتمل الإثبات والنفي؛ وحاصل هذا أن «البديهي قسمان: أحدهما علم بديهي في الإثبات، كعلم العالم منا بوجود نفسه، وبما يجده في نفسه من ألم ولذة، وجوع وعطش، وحر وبرد، وغم وفرح، ونحو ذلك. والثاني علم بديهي في النفي كعلم العالم منا باستحالة المحالات، وذلك كعلمه بأن شيئًا واحدًا لا يكون قديمًا ومحدثًا، وأن الشخص لا يكون حيًا وميتًا في حال واحدة، وأن العالم بالشيء لا يكون جاهلًا به من الوجه الذي علمه في حال واحدة»[2].

وفي توظيف البديهيات في الاستدلالات الكلامية والفلسفية نجد استعمال هذين القسمين، سواء كان ذلك في التأسيس لمذهب ما وإثباته، أو لإبطال مذهب المخالفين.

وإذا كانت البداءة في المصنفات الكلامية بعد المقدمات تكون في إثبات حدوث العالم لإثبات محدثه وصانعه وموجده ﷻ، فإن حدوث العالم عندهم ينبني علىٰ

---

(١) الفارابي، «عيون المسائل»، ضمن (المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي)، (ص/ ٦٥، ٦٦).
وانظر أيضًا: ابن سينا، «إلهيات الشفاء»، (١/ ٢٩).

(٢) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٨، ٩).

أصول ترتكز في كثير من أدلتها علىٰ البدائه والضروريات عامة.

ويعتمد دليل الجوهر والعرض في إثبات حدوث العالم علىٰ إثبات الأعراض وإثبات حدوثها، ثم إثبات عدم جواز خلوّ الجواهر وتَعَرِّيها عن الأعراض، ثم إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث حادث، ثم حدوث الأجسام المتركبة من تآلف الجواهر المحدثة، فهي أي الأجسام لم تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحوادث حادث مثلها، فيكون العالم بجميع أجزائه محدثًا، وكل حادث مفتقر إلىٰ محدث وهو الله[1].

وفي إثباته الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ القابل للأعراض، ورده علىٰ النظام المعتزلي، الذي قال بأن الجزء الذي لا يتجزأ لا يمكن تصوره، قال أبو اليسر البزدوي: «وهو خطأ محض؛ فإنه يعرف ببديهة العقل أنه يتصور»[2].

واستند إلىٰ البديهة في إثبات الأعراض أبو جعفر السمناني[3].

وفي إثبات عدم خلو الجوهر عن الأعراض، يبنيه أبو المعين النسفي علىٰ المتقرر في بديهة العقل بقوله: «استحالة ارتفاع العارضين المتعاقبين الذين لا واسطة بينهما كالاجتماع والافتراق عن الجوهرين والحركة والسكون مع وجود المكان والمتمكن عن المحل - متقرر في بدائه العقل وشهادات المعارف، لا تفرقة فيه بين الرَّيِّض والمرتاض، والعقلِ الخالي عن صناعة الكلام والحاذقِ الماهرِ فيه، كاستحالة اجتماع المتضادين في محل واحد»[4].

---

(١) راجع مثلًا: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٧، ١٨). و«الشامل»، نشرة النشار، (ص/ ١٣٩). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٦١). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٦٨، ٢٦٧). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٨). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٠٥، ٣١٦). وقد اشتُهر أن أول من أثبت الدلالة المبنية علىٰ الدعاوىٰ الأربع في إثبات حدوث العالم - أبو الهذيل العلاف المعتزلي (ت: ٢٣٥هـ). انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٩٥). وأبا رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ١٠١).

(٢) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٤).

(٣) انظر: السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٦٧).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٦٨). وله أيضًا: «التمهيد»، (ص/ ٢٠). وقارن الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٢، ٢٣). وبأبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٩). وبالجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٢، ٢٣). و«الشامل»، نشرة النشار، (ص/ ١٨٧، ٢٠٤). و«الكافية في الجدل»، (ص/ ٢٤). وبأبي القاسم، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٣٤).

ولذا فإن امتناع عُروّ الجواهر عن الأعراض متفق بين المتكلمين جميعًا، لأنه يستند إلي الضرورة كما قال الجويني[1].

ومعلوم ضرورة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو محدث[2]؛ فالجواهر إذا محدثة لما أنها لا تخلو من الحوادث التي هي الأعراض.

وتواطأ المتكلمون في إثبات حدوث الأجسام الاعتماد علىٰ البديهيات، وذلك لأن الأجسام «لم تسبق الحوادث، ولم توجد قبلها، وما لا يسبق الحوادث كهو»[3]. ويعلل ذلك علىٰ سبيل التنبيه القاضي عبد الجبار بـ «أنا نعلم ضرورة أن كل شيئين لم يتقدم وجود أحدهما وجود الآخر، فإذا كان أحدهما محدثًا، فالواجب في الآخر أن يكون بمنزلته، كما يجب في زيد وعمرو إذا كان وجودهما معًا، ولأحدهما سنة، أن يكون الآخر كذلك»[4]. وهذا بين بنفسه لا يحتاج إلىٰ دليل كما أوضح أبو رشيد النيسابوري أن «العلم بأن ما لا يتقدم المحدث يجب أن يكون محدثًا مثله - ضروري لا يحتاج فيه إلىٰ نظر واستدلال، ولا فرق في هذا بين أن يكون الكلام في ذات بعينه، وأن يكون الكلام في ذوات كثيرة»[5]. ولهذا عَدَّ الغزالي منكر ذاك الأصلِ منكرًا للبديهة[6].

ثم إذا ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه احتاج علىٰ البديهة إلىٰ محدث؛ إذ حدوث العالم من الممكنات التي يجوز وجودها وعدمها، فاحتاج في وجوده إذ وجد أن يكون عن موجد؛ «لأن الجائز وقوعه لا يقع بنفسه من غير مقتضٍ»[7]. وينتج عن هذا أنه

---

(١) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٤).

(٢) انظر: ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٩١). وابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٩٢).

(٣) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٢، ٤٩). وانظر أيضًا في هذا الاستدلال: السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٦٨). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٨). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨٤). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٠٥).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، (ص/ ٢٠٥، ٢٠٦).

(٥) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٣١). وقارن بالجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٧). وبأبي منصور البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٥٩، ٦٠).

(٦) انظر: الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨٥).

(٧) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٥٧).

«إذا وقع الوجود الجائز بدلًا عن استمرار العدم المجوز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلىٰ مخصص خصصه بالواقع، وذلك مستبين علىٰ الضرورة، لا حاجة فيه إلىٰ سبر العبر والتمسك بسبيل النظر»[1]. ومثل هذا قول ابن سينا: «فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره»[2].

وتفصيل ذلك أن العقول جميعًا تشترك في امتناع مسبب لا عن سبب، فالأصل القائل بأن لكل حادث سببًا «هذا الأصل يجب الإقرار به، فإنه أولي ضروري في العقل»[3].

وأرباب العقول السليمة يستوون في الإقرار بأن الكتابة لا بد لها من كاتب، ولا بد للصورة من مصور، وللبناء من بان، فإذا كان العالم وجد علىٰ صورة كان من الممكن أن يكون علىٰ غيرها، وأن يكون كل جسم منتقلًا عن شكله الذي هو عليه إلىٰ غيره من الأشكال، ولا يجوز أن يكون ذلك من نفسه، وإنما تقضي العقول بأن ذلك لا شك بقصد قاصد[4]، كذلك وجود المحدثات في أوقات وأزمان كان يحتمل أن تقدم عنها أو تؤخر يدل علىٰ وجود مقدم ومؤخر[5]. ولذا فإن ادعاء الضرورة في إثبات الصانع بعد تقدير العلم بحدوث العالم هي الطريقة المرتضاة دون الاستدلال عند الإمام الجويني[6].

ثم وظفت المعلومات البديهية في إثبات صفة العلم والقدرة والحياة لموجد هذا العالم، لما في الكون من بديع الصنعة وفائق النظام والاتساق والإتقان والإحكام

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٨). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٣٣).

(٢) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٤٩).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٩٢). وقارن بابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٩٣). وقارن بأبي القاسم الأنصاري، «الغنية»، (١/ ٣٣٨).

(٤) راجع: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٣، ٢٤). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٦٦). والسمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٢٧٢). والماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٨١، ٨٢). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٦٩).

(٥) انظر: الباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ١٨، ٣٠). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٧٣). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٣٤).

(٦) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة النشار وآخرين، (ص/ ٢٦٢، ٢٨٢، ٢٨٣).

«فالفعل المحكم المتقن الخارج علىٰ النظام والترتيب، المودع فيه بدائع المعاني ولطائف الخاصيات لن يتأتىٰ إلا من حي قادر عالم سميع بصير، يجري العلم مجرىٰ الأوائل البديهية»[(١)].

وذلك لأنه «لا يجوز حدوث الأفعال المحكمة علىٰ حقائقها وأوصافها التي تختص بها إلا من فاعل بها وبما هي عليه من الصفات، وقاصد إلىٰ جعلها كذلك، ومريد لها دون غيره، والعلم بهذا ثابت بالضرورة»[(٢)].

وعند أبي إسحاق الإسفراييني (ت: ٤١٨هـ) أن كون الحدث والإحكام دليلين علىٰ القدرة والعلم معلوم ضرورة[(٣)].

والسبب في ذلك كما يوضح الجويني مؤكدًا ثبوت صفة العلم لصانع العالم ومبدعه، أنه «لا يستريب اللبيب في امتناع الاختراع من الجهلة والموتىٰ والجمادات والعَجَزَة،وكذلك يعلم كل عاقل علىٰ البديهة أن الفعل الرصين المحكم المتين يستحيل صدوره من الجاهل به»[(٤)]. فثبت أن «كون الفعل المحكم المتقن مفتقرًا إلىٰ كون الفاعل له عالمًا به - مما تمكن في بدائه العقول وأوائل الفكر»[(٥)]، حتىٰ إن من جوز خلاف ذلك، كان كمن جوز نقش الديباج والتصاوير، وابتناء الدور الفاخرة، وكتابة السطور ونظمها، ورقم الخطوط المتسقة من غير حاذق عالم بكل صناعة من الصناعات المذكورة؛ ومن جوز هذا نسب إلىٰ الغباوة والحماقة والجهل والسفه، وعد معاندًا مكابرًا[(٦)].

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٨٨، ١٨٩).

(٢) السمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٤٢٣).

(٣) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة النشار، (ص/ ٦٢٤).

(٤) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٦١، ٦٢).

(٥) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٦١٥). وقارن بالغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٦٣). و«إحياء علوم الدين»، (١/ ١٠٥).

(٦) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٦)، و«الإنصاف»، (ص/ ٣٥، ٣٤). والماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٨٤، ٨٣، ١٠٩، ١٠٨). والأشعري، «اللمع»، (ص/ ٢٥، ٢٤). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٦٢). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٢٤، ١٩٧، ١٨٩)، (٢/ ٦١٥). و«التمهيد لقواعد التوحيد»، (ص/ ٤٠).

«وكما يستدل بالفعل المحكم المتقن علىٰ كون الفاعل قادرًا عالمًا، يستدل به علىٰ كونه حيًّا، وتمكن من فطر العقول امتناع القول بوجود ذلك إلا من حي»[1].

والعلم بعدم جواز وجود العلم في الموات علم بداهة عند أبي القاسم البلخي المعتزلي[2].

وفي تأكيد إثبات اتصاف صانع العالم بالحياة ضرورة، يقول الجويني: «فإذا اتضح كون الباري -سبحانه- عالمًا قادرًا، فباضطرار نعلم كونه حيًّا؛ ولو نظر العاقل بدءًا في الفعل واعتقد أن له صانعًا، فيضطر منه إلىٰ العلم بكون صانعه حيًّا، إذا درأ عن معتقداته وساوس الطبائعيين»[3]. وذلك لأنَّ «العقول السليمة كما تأبىٰ قبول قول من أخبر عن اجتماع الموت والحياة، والسواد والبياض، والحركة والسكون؛ تأبىٰ قبول قول من يجوز ثبوت العلم والقدرة للميت، وتعرف امتناع اجتماعهما مع الموت»[4].

وقد أجمل الجويني إثبات هذه الصفات الأربع (العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة) للخالق -جلت قدرته- اعتمادًا علىٰ البديهة في نص مختصر أورده في العقيدة النظامية[5].

والاستدلال بالبداهة في إثبات صفات العلم والقدرة والحياة للخالق ﷻ أو إسناد العلم بهذه الصفات إلىٰ البديهية هي الطريقة المرضية والسلوك المختار عند الإمام الجويني دون سلوك طريقة الاستدلال[6].

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٨٩).

(٢) انظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٩٥ أ).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٦٣). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٧٥).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٨٩، ١٩٠).

(٥) انظر: الجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ٢٤).

(٦) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة النشار، (ص/ ٦٢٢). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٧٤، ٤٧٣). وقد استدل القاضي عبد الجبار من المعتزلة علىٰ هذه الصفات بقياس الغائب علىٰ الشاهد، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٥١، ١٦٥). وكذا استدل علىٰ هذه الصفات بالمنهج نفسه أبو سعيد المتولي النيسابوري الأشعري، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٨٥، ٨٦).

وقد حاكىٰ الجوينيُّ في هذا الباقلانيَّ الذي كان لا يرتضي سوىٰ ادعاء البديهية في إثبات هذه الصفات، وأوضح ذلك كما ينقل عنه الجويني بأن قال: «إذا ذكر للعاقل أن الموتىٰ يفعلون ويرتبون أفعالهم، أو ذكر له أن العاجز الجاهل يفعل ما يفعله القادر العالم، ابتدر إلىٰ إبطال ذلك ضرورة وبديهة، ولو حاول تشكيك نفسه لينظر ويستدل لم يجد إلىٰ تشكيك نفسه سبيلًا. وهذا واضح لا خفاء به. ثم قال: من لم يسلك هذه الطريقة وألزم نفسه منهج الأدلة، لم يسلم من طلبات لا يجد إلىٰ التفصي عنها (وهو التخلص والخروج والانفصال) سبيلًا، إلَّا أن يلوذ بادعاء الضرورة آخرًا»[1]. وفي إثبات ابن سينا لضرورة أن يكون هذا الكون عن مدبر قال: «ولا لك سبيل إلىٰ أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم وأجزاء السموات وأجزاء الحيوان والنبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقًا، بل يقتضي تدبيرًا ما»[2].

في توظيف البديهيات في الاستدلالات الكلامية، أشير بالإضافة إلىٰ ما سبق - إلىٰ بعض المسائل التي استندت في إثباتها إلىٰ البديهة، والتي تغني الإشارة إلىٰ عناوينها عن ذكر نصوصها تحاشيًا للإطالة. وهي نماذج وأمثلة وليست حصرًا واستقصاء.

وقد استعملها القاضي عبد الجبار في إثبات وجوب النظر بالعقل[3].

ووظفها الجويني في إثبات وجوب وجود القديم واستحالة عدمه[4].

وفي إثبات صفة الكلام لله ﷻ علىٰ الحقيقة وليس علىٰ معنىٰ أنه فاعل للكلام[5].

وفي دلالة المعجزة علىٰ النبي[6]. وفي إثبات قدرة للعبد علىٰ فعله[7]، وفي

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٦٢٣). ولذا قال أبو القاسم الأنصاري في «الغنية»، (١/ ٤٧٣): «مأخذ الطريقتين والمذهبين واحد». وشرح ذلك بالتوضيح والبيان.

(٢) ابن سينا، «إلهيات الشفاء»، (١/ ٤١٥). مع ملاحظة أن هذه الفكرة هي نفسها فكرة المقتضىٰ والمخصص التي أوضحناها عند المتكلمين.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٧).

(٤) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢١، ٢٢، ٥٩). و«الشامل»، نشرة النشار، (ص/ ١٩٤).

(٥) انظر: الجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ٢٧، ٢٦). وفي إثبات الكلام النسفي، و«الإرشاد»، (ص/ ١٠٥).

(٦) انظر: الجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ٦٩).

(٧) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢١٦، ٢١٥).

تضاعيف إثبات الكلام النفسي لله -تعالىٰ-[1].

وعند أبي اليسر البزدوي في إثبات أن قوة كل فعل تصلح للفعل الآخر علي البدل لا علىٰ البقاء[2]. وفي جواز أن يكون الشيء الواحد معلومًا من وجه مجهولًا من وجه[3]، وعند أبي المعين النسفي في إثبات صفة التكوين وأنها أزلية وهي غير المكون[4]، وفي إثبات أن الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة أو السكون[5]، وعند أبي القاسم الأنصاري في نفي عجز القديم[6]، وفي إثبات تعليق العلم القديم بكل معلوم وجودًا وعدمًا[7]، وفي إثبات عدم تناهي مقدورات القديم ﷻ[8].

وكذا الباقلاني في إثبات الوحدانية ونفي الإثنينية.[9] وفي أن القديم لا يجوز أن يعدم[10].

والحاكم الجشمي في إثبات الكون للجوهر معنىٰ[11].

وابن سينا في نفي الدَّاعي والقصد في حق الله -تعالىٰ-[12].

أما توظيف المعلوم بالبديهة في إبطال مذاهب الخصوم فمنتشر انتشارًا واسعًا عند المتكلمين والفلاسفة، ومهمة المستدل في هذا السياق إظهار تعارض قول خصمه

---

(1) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٠٦).

(2) انظر: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٧).

(3) انظر: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٤٢).

(4) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٥٩).

(5) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٦٥، ٦٦).

(6) انظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٦٧).

(7) انظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥٤٩).

(8) انظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٦٨).

(9) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٥).

(10) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٠، ٢٩).

(11) انظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٨٤، ل ٨٤ ب).

(12) انظر: ابن سينا، «تفسير كتاب أثولوجيا من الإنصاف»، ضمن «أرسطو عند العرب» لعبد الرحمن بدوي، (ص/ ٦٣، ٦٤).

واستدلاله مع البديهيات، صراحة أو إلزامًا، ويكون إلجاء الخصم إلىٰ إفساد قوله وإلزامه جحد الضرورة كافيًا في الرد عليه، بل كافيًا لنقض مذهبه. ولذلك تجد الجويني بعد أن يثبت في المذهب مصيرًا إلىٰ جحد الضرورة يقول - اكتفاءً بما أثبته في مذهب الخصم من إنكار الضروريات: «وهذا المعتَقَد لا يسع استقصاء الرد عليه»[1]. ولذا قال أبو المظفر الإسفراييني بعد أن حكىٰ مقالات الروافض وبين فضائحهم بفرقهم الثلاث -الزيدية والإمامية والكيسانية، كما يقسمها- قال: «واعلم أن هذه المقالة التي رويناها عن الروافض ليست مما يستدل علىٰ فسادها؛ فإن العاقل ببديهة العقل يعلم فسادها، وينكر عليها»[2].

ونحوٌ من هذا ما ذكره القاضي عبد الجبار في إثبات نسبة أفعالنا وتصرفاتنا إلىٰ قدرتنا؛ لأن نسبتها إلىٰ الله وانتفاء قدرتنا عليها يؤدي إلىٰ قبح التكليف، فيلزم علىٰ قول من ينفي قدرة العبد علىٰ فعله مع تكليفه أن يسوي بين الممنوع بالقيد والحبس والمطلوق منهما «وكل قول يؤدي إلىٰ أن يكون الممنوع (يعني المُكرَه علىٰ فعله إذا نفينا قدرته عليه) كالمُخَلَّىٰ أو لا تأثير للقيد والحبس - باطل؛ لأنه يُعرف من ضرورات العقول»[3].

ومثله ما أورده الجويني في الرد علىٰ مذهب التولد عند المعتزلة؛ إذ صدر الكلام في الرد عليهم بأن القول بالتولد يَجُرُّ إلىٰ فضائح تأباها العقول، ويُدرك فسادها بالبدائه[4].

وقد استعمل المتكلمون من الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة المعلوم بالبديهة في إثبات حدوث الأعراض والرد علىٰ النَّظَّامية القائلين بالكمون والظهور، علىٰ معنىٰ أن كل عرض كامن في الجوهر، فإذا ظهر كمون العرض الذي كان ظاهرًا قبله، وقد اتفق رد جمهور المتكلمين علىٰ هذا بأنه يؤدي إلىٰ اجتماع الضدين في محل واحد، وهذا

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٢٤).

(٢) أبو المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ٤٢، ٤٣).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٨٧).

(٤) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٣٣).

مما يُعلم فساده بالبديهة وضرورات العقول[1].

وكذلك في الرد علىٰ الكرامية قولهم بقيام الحوادث بذات الله -تعالىٰ-، بأن فساد هذا القول معلوم بالبديهة؛ إذ الحوادث لو قامت بذاته -تعالىٰ- لكان حادثًا مثلها، وهو محال لأنه قديم[2].

ووظف بعض الأشاعرة المعلوم بالبديهة في الرد علىٰ القائلين بتعلق القدرة الحادث بالضدين، استنادًا إلىٰ أنها لو تعلقت بهما لقارنتهما، ومن ضرورة ذلك اقترانهما، وهذا باطل؛ لأنه قول باجتماع الضدين، واستحالة اجتماع الضدين في محل واحد مدرك بالبدائه[3].

وبالاعتماد علىٰ بداهة استحالة اجتماع الضدين، أبطل الباقلاني قول القائلين بفعل الطبائع الأربع (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة)[4].

وبه أيضًا أبطل قول القائلين بقدم النور والظلام[5].

واستعمل الباقلاني البديهيات أيضًا في الرد علىٰ من قال بقدم الأفلاك السبعة،

---

(١) انظر الرد علىٰ القائلين بالكمون والظهور وإفساد هذا المذهب بالبديهة عند: الباقلاني: «التمهيد»، (ص/ ٢٢). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٠). و«الشامل»، نشرة النشار، (ص/ ١٩٠). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٠٥، ١٠٤). وأبي المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٦٤، ٦٣). و«التمهيد»، (ص/ ٢٠). وأبي القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٠٦). والسمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٢٦٧). وأبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٨).

(٢) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة النشار، (ص/ ٥٣١). و«الإرشاد»، (ص/ ٢٥، ٤٤، ٤٦). و«لمع الأدلة»، (ص/ ١٠٩). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٨٢). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٣٤٠). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٦٩). و«التمهيد»، (ص/ ٣٧). وأبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٦١، ١١٣). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٣٣، ٤٣٢).

(٣) انظر: الأشعري، «اللمع»، (ص/ ٩٦، ٩٥). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٢٣). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٨٨٢).

(٤) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٧، ٣٩).

(٥) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٦١).

وهى الطوالع: الشمس والقمر والمريخ والمشترىٰ وزحل والزهرة، وأنها صانعة العالم والمدبرة له[1].

وكذا في إثبات إعجاز القرآن والرد علىٰ من قال: إن قريشًا إنما تركوا معارضة القرآن لإعراضهم عن النظر في أن مقابلته بمثله موجب لتكذيب من أتىٰ به[2].

ووظفها أبو المظفر الإسفراييني في الرد علىٰ المعتزلة نفيهم صفات الباري ﷻ، فقال بعد أن حكىٰ مقالاتهم علىٰ الإجمال، وبين فضائحهم في نفي الصفات: «هذا قولهم في صانع العالم، وبديهة العقل تقتضي فساده، لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ولا قدرة ولا سمع له ولا بصر له صانعًا للعالم ومدبرًا للخليقة»[3].

ووظفها ابن متَّويه في الرد علىٰ قول النظام ومن تبعه بالطفرة[4]. والجويني في الرد علىٰ النظام بتجدد الجوهر الفرد حالًا بعد حال كالأعراض[5]، وفي الرد علىٰ الفلاسفة والباطنية قولهم: لا نصف الرب بالوجود؛ إذ لو وصفناه بالوجود لوجب كونه مماثلًا للحوادث[6].

وليس يحسن أن أغادر الكلام عن استعمال البديهيات في الاستدلال الكلامي والفلسفي دون أن أذكر بعض النماذج عند المتكلمين والفلاسفة في ادعاء البديهة في انحصار شيء دائر بين النفي والإثبات. وفائدة هذا في الاستدلال أن يحصر المستدل القضية التي يتناولها في أمرين لا ثالث لهما ولا واسطة بينهما، مؤكدًا معرفة ذلك

---

(١) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٤٩).

(٢) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٤٨، ١٤٩).

(٣) انظر: أبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ٦٣). وغير خاف أن المعتزلة وإن كانوا ينفون الصفات؛ إلَّا أنهم يثبتون أن الله عالم قادر ومريد وسميع وبصير. وهذا الرأي مستشنع حتىٰ قيل إن من تمسك بهذا الرأي ينبغي أن تُصَوَّر عقيدته للدهماء ليقابلوه بالسخرية والطنز والاستهزاء. ولذا قال الماتريدي إنه يستحيل أن يختاره عاقل فضلًا عن أن يعيب غيره. [انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٠٢)].

(٤) انظر: ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ١٩٧). والطفرة انتقال الجسم في وقته الثاني من مكانه الأول إلىٰ الثالث دون أن يمر بالثاني. أو انتقال إلىٰ العاشر دون أن يمر بما بينهما.

(٥) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة النشار، (ص/ ١٦٠).

(٦) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة النشار، (ص/ ٣١٩).

بالبديهة، ثم يأخذ في إبطال أحدهما ليثبت الثاني ضرورة، فيتسلق من إبطال أحد القسمين إلىٰ إثبات قسيمه ضرورة «فإن النظر إما تقسيم ضروري بين النفي والإثبات، فإذا بحث عنهما تعين له صحة أحدهما وبطلان الآخر؛ وإما تقسيمات محصورة»[(١)].

فمن تلك النماذج ما نقله الجويني عن الباقلاني في إثبات صحة النظر أنه «ليس بين صحة النظر وبطلانه رتبة، وهذه قسمة بديهية»[(٢)].

وبالقسمة العقلية الضرورية الحاصرة بين النفي والإثبات بالافتقار إلىٰ محل ولا افتقار، قطع المتكلمون -كما يقول الجويني- بأن الحوادث إما جواهر وإما أعراض[(٣)].

وفي إحدىٰ دلالتين أوردهما أبو رشيد النيسابوري للاستدلال علىٰ الأجسام، ومن ثم حدوث العالم، غير هذه الطريقة المشهورة المبنية علىٰ الدعاوىٰ الأربع في الجوهر والعرض - قال: «الجوهر لو كان قديمًا لوجب أن يكون فيما لم يزل كائنًا في جهة معينة، وأن يجب كونه في تلك الجهة ويستحيل خروجه عنها»[(٤)]. فأبطل ذا ليتوصل إلىٰ أنه «إذا لم يجز أن يكون قديمًا وجب أن يكون محدثًا؛ لأن الموجود لا يخلو: إما أن يكون قديمًا أو محدثًا»[(٥)].

وفي إثبات استحالة خلو الجوهر عن الحركة أو السكون قال أبو المعين النسفي: «المتمكن في مكان، إما أن ينتقل عنه فيكون متحركًا، وإما أن يستقر فيه فيكون ساكنًا، ولا واسطة بينهما؛ فإذن خلو الجواهر عنهما جميعًا محال»[(٦)].

---

(١) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٥). وانظر: الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (٢/ ٨١٥).

(٢) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٩). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٣).

(٣) الجويني، «الشامل»، نشرة النشار، (ص/ ١٤٠). وانظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٩٢).

(٤) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٧٥).

(٥) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٧٥).

(٦) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٦٥).

وفي إثبات حدوث الأعراض ونفي قدمها يقول القاضي عبد الجبار: «العرض لا يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز أن يعدم، فلا يجوز(أي العرض) أن يكون قديمًا؛ وإذا لم يكن قديمًا وجب أن يكون محدثًا؛ لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن علىٰ أحدهما كان علىٰ الآخر لا محالة»[1].

وبمثل هذا استدل القاضي أيضًا علىٰ حدوث الأجسام، بأنها لو كانت قديمة لكانت مِثلا لله تعالىٰ، ولا مِثل له، فيجب ألا تكون قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون حادثة؛ لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين[2].

وفي إثبات الاجتماع والافتراق للجواهر استند الحاكم الجشمي إلىٰ القسمة الحاصرة بين النفي والإثبات[3].

وإليها كذلك استند في إثبات خلق القرآن، بأن القرآن إما أن يكون مثل الله أو خلافه، ولا واسطة بينهما، ثم لا مثل لله -تعالىٰ- وإلا صار إلها قديمًا حيًّا عالمًا بصيرًا مثله، فثبت أنه خلافه، وخلاف القديم محدث بلا شك[4].

وفي إثبات قدم الباري ﷻ تواترت عبارات المتكلمين في هذا معتمدين علىٰ تقسيم الموجودات جمعاء قسمة عقلية ضرورية حاصرة بين النفي والإثبات، فهي إما قديمة لا عن أول، وإما حادثة عن أول، والعلم بهذه القسمة ضروري لا يلتبس الحال فيه علىٰ أحد من العقلاء، ثم يثبتون جميع أجزاء العالم العلوي والسفلي وحدوثها عن أول، وهو القديم جلت قدرته[5].

وعند الغزالي في إثبات واجب الوجود بانقسام الوجود المعترف به بين واجب

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٠٤). وكرر هذا الاستدلال بنصه (ص/ ١١٥، ١٨١).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٩٥).

(٣) انظر: الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، (ص/ ٤٩).

(٤) انظر: الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في تصحيح الأصول»، (ص/ ١٧٩).

(٥) راجع ذاك الاستدلال عند: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٤٥). و«المغني»، (خلق القرآن)، (٧/ ١١٩). وابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٣٣، ٣٤). والجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٣٩). والغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٦٦). و«معيار العلم»، (ص/ ١١٢).

وجائز، وصدق هذا القسم ضروري[1].

ولأن الوجود والعدم إثبات ونفي لا واسطة بينهما، فكل معلوم لا يخرج عن الوصف بأحدهما وانتفاء الآخر ضرورة[2]؛ فقد رد أبو سعيد المتولي النيسابوري علىٰ الباطنية إنكارهم كون صانع العالم موجودًا حقيقة بحجة أن المحدثات متصفة بالوجود، فلو اتصف بها الباري لكان مِثلًا لها - بأن «الدليل علىٰ بطلان قولهم أنهم قالوا: ليس بمعدوم، وإذا نفوا العدم ثبت الوجود؛ إذ ليس بين الوجود والعدم واسطة»[3].

وانعدام الواسطة بالبديهة بين الوجود والعدم هو الرد علىٰ القائلين بالحال عند أبي القاسم الأنصاري[4].

وفي إثبات أن قريشًا تركوا معارضة القرآن لعجزهم عن الإتيان بمثله لخروجه عن المعتاد - استعمل القاضي عبد الجبار انحصار القسمة بداهة في أن القرآن إما أن يكون من جنس المعتاد من فصيح الكلام أو خارجًا عنه[5].

واعتمد عليها القاضي عبد الجبار أيضًا في الرد علىٰ من أوجب الإمامة من جهة العقل[6].

ثم في إثبات أن طريق الإمامة الاختيار بعد أن أبطل طريق النص، وليس وراءهما قسم آخر[7].

وكان هذا صنيع معاصره الباقلاني من الأشاعرة، فقال جوابًا عن سؤال الإمامية عن الدليل علىٰ صحة مذهب الاختيار وإبطال النص علىٰ إمام بعينه: «الدليل علىٰ هذا

---

(١) انظر: الغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١١٠).

(٢) انظر: الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في تصحيح الأصول»، (ص/ ٨٥). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٨٥). وقد نَقَل عن الجويني أن هذا مما عدَّه العقلاء من البدائه. (١/ ٤٨٩).

(٣) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٧١). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٤٨، ٣٥٧).

(٤) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٨٩، ٥٤٢).

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ٢٨٧، ٢٨٨).

(٦) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ١٧).

(٧) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ١٣٣).

أنه إذا فسد النص صَحَّ الاختيار؛ لأن الأمة متفقة علىٰ أنه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين، ومتىٰ فسد أحدهما صَحَّ الآخر»[1]. ثم تكلم عن بطلان النص علىٰ إمام بعينه، بالأدلة والبراهين الساطعة.

وصنيع الجويني من بعدهما؛ فذكر -بعد أن أبطل القول بالنص- أن جميع المذاهب مطبِقة علىٰ أن سبيل إثبات الإمامة النص أو الاختيار «وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص، فلا يبقىٰ بعد هذا الحكم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار»[2].

واستعمل أبو المعين النسفي القسمة العقلية الحاصرة في الرد علىٰ المعتزلة من البصريين قولهم إن الله يرانا ولا نراه[3].

وقد لجأ الفارابي وابن سينا في سبيل الاستدلال علىٰ وجود الله إلىٰ القسمة العقلية المنطقية للوجود، قسمة ضرورية حاصرة بتقسيم الوجود إلىٰ الواجب والممكن، ثم الاستدلال بالممكن -من حيث حدوثه بعد أن لم يكن وافتقاره في وجوده إلىٰ غيره- علىٰ الواجب الوجودَ بذاته الذي لا يفتقر إلىٰ غيره في وجوده، ولا يتصور عدمه في وقت من الأوقات للزوم المحال علىٰ هذا.

وفي هذا يقول الفارابي: «نحن نعرف في الأول أنه واجب بذاته معرفة أولية من غير اكتساب؛ فإنا نقسم الوجود إلىٰ الواجب والممكن»[4]. ذاك أن «كل وجود للشيء فإما واجب، وإما غير واجب»[5]. وعلىٰ الجملة يقول ابن سينا تحت فصل (في إثبات واجب الوجود): «لا شك أن هنا وجودًا، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإذا كان واجبًا فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلىٰ واجب الوجود»[6]. وهنا يقسم الفارابي الموجودات

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، نشرة أبو ريدة والخضيري، (ص/ ١٦٤، ١٦٥). وانظر: (ص/ ١٧٨).

(٢) الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٤٢).

(٣) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٢٩، ٤٣٠).

(٤) الفارابي، «التعليقات»، ضمن (الأعمال الفلسفية)، (ص/ ٣٧٦).

(٥) ابن سينا، «عيون الحكمة»، (ص/ ٥٥).

(٦) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٧١).

ضربين: «أحدهما: إذا اعتُبِرَ ذاته لم يجب وجوده، ويسمَّىٰ ممكن الوجود. والثاني: إذا أُعتُبِر ذاته وجب وجوده، ويسمَّىٰ واجب الوجود»[1]. وكل الأمور التي تدخل في الوجود لا تحتمل عند ابن سينا في العقل إلا هذا الانقسام[2]. ثم ما حقه في نفسه الإمكان لا يصير موجودًا بنفسه؛ إذ وجوده ليس أولىٰ من عدمه من حيث هو ممكن، فاحتاج إلىٰ غيره ليكون علة في إخراجه من العدم إلىٰ الوجود، ولا يجوز أن تمر سلسلة العلل إلىٰ غير نهاية ولا يجوز كونها علىٰ سبيل الدور، بل تنتهي لا محالة إلىٰ واجب الوجود لذاته[3].

والملحظ الأهم ههنا -وإن كان الاستدلال ضعيفًا لا يرتقي إلىٰ درجة البرهانية- أن هذا الدليل مبني علىٰ القسمة العقلية الحاصرة للوجود نفسه بقطع النظر عن الواقع المشاهد، بل تصور الذهن للوجود وحده من الوجهة النظرية البحتة يؤدي حتمًا إلىٰ الاعتراف بواجب الوجود بذاته[4]؛ ولذا قال ابن سينا منوِّهًا بهذه الطريقة: «تأملْ كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلىٰ تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلىٰ اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلًا عليه، لكن هذا الباب (يعني الاستدلال بالقسمة الحاصرة للوجود المحض) أوثق وأشرف»[5].

---

(١) الفارابي، «عيون المسائل»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ٦٥).

(٢) انظر: ابن سينا، «إلهيات الشفاء»، (٢/ ٣٧).

(٣) انظر: الفارابي، «عيون المسائل»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ٦٥، ٦٦). وابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الثالث (الإلهيات)، (ص/ ٢٠ - ٢٧).

(٤) انظر: د. محمد البهي، «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي»، مكتبة وهبة، القاهرة، (ط. ٦)، (١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢م)، (ص/ ٣٦٧). وقارن بالدكتور سامي نصر لطف، نماذج من فلسفة الإسلاميين، (حكماء المشرق الإسلامي)، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، (ط. ١)، (١٩٧٧م)، (ص/ ٢١٩). والعجيب أنني قد وجدت رأيًا مماثلًا لهذا عند الباقلاني فيما ينقله عنه الجويني أنه قال: «لو بلغ البالغ مبلغ النظر، ورام التوصل إلىٰ معرفة الصانع بتجويز حادث، ولم يفكر في الكائنات، لأداه النظر إلىٰ العلم». [«الشامل»، نشرة د. النشار وآخرين، (ص/ ٥٤١)].

(٥) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الثالث (الإلهيات)، (ص/ ٥٤).

★ **خامسًا- الفطريات:**

وتتمة هذا المبحث وخاتمته نبذة عن صنف من العلم الضروري البديهي، قريب من الأوَّلي وليس بأوَّلي، ويعرف بالفطريات، وهي مقدمات تحصل عن قياسات قريبة حاصلة في الذهن لا تغيب عنه، وهذه المقدمات هي «اللواتي تعرف بقياسات هي في الطبع»(١).

فإذا كانت الأوليات إنما هي حاصلة عن مجرد العقل والبديهة المحضة لا غير، فإن التي هي قريبة منها لا بد فيها من مُعِين، وشرط هذا المعين أن يكون «غريزيًا في العقل أي حاضرًا، وهو الذي يكون معلومًا بقياس حده الأوسط موجود بالفطرة وحاضر للذهن . . . وهذا مثل قولنا: إن كل أربعة زوج؛ فإن من فهم الأربعة وفهم الزوج، تمثَّل له أن الأربعة زوج؛ فإنه في الحال يتمثل أنه منقسم بمتساويين»(٢). ذاك أن البيِّن في الفطرة إما بذاته، وإما بقياس في الفطرة(٣). فما كان بقياس في الفطرة فهو قريب المنال ميسور الحصول، فإن قولنا: الخمسة نصف العشرة، والثلاثة نصف الستة، والاثنان ثلثها - وإن كان حاصلًا بواسطة، إلا أنها واسطة لا تعزب عن الذهن «فإن أمثال هذه ليست في الطبع الأول، ولكن في الطبع الأول أنها إذا أُحضِرت في الذهن انعقد في الوقت القياساتُ المنتِجة لها، إما بالفعل وإما بالقوة القريبة من الفعل، فلم يقع فيها شك»(٤). ولذا فإن هذا الضرب من العلوم معدود في مبادئ البراهين والعلوم عند المتكلمين والفلاسفة كما يوضح الغزالي أن هذا القريب من الأولي «وإنْ كان معلومًا برأي ثان لا بالرأي الأول، ولكنه ليس يُحتاج فيه إلىٰ تأمل، فهو جار مجرىٰ الأوليات، فيصلح لأن يكون من مواد القياس»(٥).

---

(١) ابن سينا، «الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانيًا»، (ص/ ١٣٤). وانظر: الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ١٠٣).

(٢) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٦٤).

(٣) ابن سينا، «الحكومة»، (ص/ ١٤٩).

(٤) ابن سينا، «الحكومة»، (ص/ ١٣٨).

(٥) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٩٣). وانظر له أيضًا: «المستصفىٰ»، (٢/ ١٣٥). وانظر في أنَّ هذه الفطريات من المبادئ البرهانية: ابن سينا، «الحكومة»، (ص/ ١٣٩). و«الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٤٣، ٣٥٠). و«البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٥٥).

المبحث الثالث

المحسوسات

★ أولًا- مفهوم المحسوسات بين المتكلمين والفلاسفة:

المحسوسات: المعلومات الحاصلة لنا عن المدركات بحواسنا، أو كما عرفها ابن سينا «أمور أوقع التصديقَ بها الحسُّ، كقولك: الثلج أبيض، وكقولك: إن الشمس نيِّرة»[1].

وعند الفارابي أن المحسوسات هي القضايا الشخصية المدرَكة بإحدىٰ الحواس الخمس، مثل: إن زيدًا هذا جالس، وإن هذا الوقت نهار، وإن الشمس منيرة والليل ظلام[2].

والمحسوسات عند الباقلاني «العلوم الحاصلة بالمعلومات عن دَرْك الحواس، وهي حاسة الرؤية، وحاسة السمع، وحاسة الشم، وحاسة الذوق، وحاسة اللمس»[3].

وسمَّىٰ الماتريدي ما تقع عليه الحواس «العيان»[4].

وهذه الحواس الظاهرة عند جمهور المتكلمين والفلاسفة خمس، وهي الحواس

---

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٩٧). وانظر أمثلة المحسوسات عنده في «الحكومة»، (ص/ ١٣٤). و«الهداية»، (ص/ ١١٦). و«عيون الحكمة»، (ص/ ١١).

(٢) انظر: الفارابي، «الفصول الخمسة»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ٦٥). و«كتاب القياس»، ضمن «المنطق عند الفارابي لرفيق العجم»، (٢/ ١٩). و«كتاب القياس الصغير»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ٧٥).

(٣) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٨).

(٤) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٠).

الخمس المعروفة: البصر بالعين، والسمع بالأذن، والذوق باللسان، والشم بالأنف، واللمس باليد[1]. خلافا للنظّام الذي أضاف حاسة سادسة تُدرَك بها لذة النكاح[2]. وخلافًا لعباد بن سليمان المعتزلي الذي ثبّت الفرج حاسة سادسة[3]. وحكي عنه أيضًا أنه قال: الحواس سبع، وعدَّ منها القلب والمباضعة[4].

وخلافًا لأبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار والجاحظ والحاكم الجشمي الذين شذوا عن جمهور المعتزلة في هذا، وقالوا: الحواس أربع، ولم يعدوا اللمس[5].

ومستند القائلين بأن الحواس أربع أن اللمس غير مخصوص بعضو، فلم يعدوه حاسة، واعتمدوا علىٰ ما هو محل اتفاق المتكلمين والفلاسفة بأن مدركات حاسة اللمس لا تختص بها اليد، وإنما تُدرَك الملموسات بكل عضو فيه حياة، وبكل ما كان لحمًا وعصبًا[6]. حتىٰ إن الباقلاني علىٰ الرغم من دخوله في الجمهور القائل بأن

---

(١) انظر بالإضافة إلىٰ ما تقدم: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٩). و«الإنصاف»، (ص/ ١٤). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٤٠، ٢٤١). والباجي، «الحدود»، (ص/ ٢٦). و«إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ١٧٤، ١٧٥). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٧٣). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢١). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية»، (١/ ٢٢٨)، (٢/ ٧٣٨). وأبا بكر الصقلي، «الحدود»، (ص/ ١٠١). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٥. وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (ص/ ١٤٩). عقيدة السلف، ضمن مقدمة تحقيق «المعونة في الجدل»، (ص/ ٩٦). والفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ٨٨). وابن سينا، «كتاب النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ٣٤). و«رسالة في النفس وبقائها ومعادها»، ضمن «أحوال النفس» لأحمد فؤاد الأهواني، (ص/ ٥٩، ٦٠). و«رسالة في النفس الإنسانية وإدراكاتها»، ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات»، (ص/ ٤٣). والعامري، «الأمد علىٰ الأبد»، (ص/ ١٠٩).

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٠).

(٣) انظر: الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، (٢/ ٣٢).

(٤) انظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٤٢ ب).

(٥) انظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٤٢ ب).

(٦) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٩). و«التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٩). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٤٢). والباجي، «الحدود»، (ص/ ٢٦). وأبا بكر الصقلي، الحدود، (ص/ ١٠١). وابن متّويه، «التذكرة»، (ص/ ٣٠١، ٣٠٢). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع من «شرح عيون المسائل»، (ل ٥٩ أ، ل ٢٤٢ ب). وابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٩٨). و«عيون الحكمة»، (ص/ ٣٦). و«كتاب النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ٣٤). و«رسالة في النفس وبقائها ومعادها»، (ص/ ٦٠).

الحواس خمس، فإنه يعود فيقول: «والحواس علىٰ التحقيق أربع: حاسة الرؤية، وحاسة السمع، وحاسة الشم، وحاسة الذوق. وجميع جوارح الإنسان الحية حاسة اللمس؛ لأنه يُدرَك بها الحرارة والبرودة، والصلابة والرخاوة، واللين والخشونة، وليس لإدراك ذلك حاسة مخصوصة، وإنما خُصَّت اليد بالوصف بأنها حاسة اللمس لأن اللمس إنما يقع بها غالبًا دون غيرها من الجوارح، وإن كانت (يعني الجوارح) موضعًا للإدراك»[1].

وهذا أيضًا ما بعث ابن سينا علىٰ أن يقول في القوة المدرِكة من خارج في النفس الحيوانية عامةً إنها الحواس الخمس أو الثماني؛ وعلة تثمينه إياها اعتباره حاسة اللمس قوة منبثة في البدن كله، وعدُّها جنسًا لأربع قوىٰ، تتحكم كل واحدة منها في واحد من أربعة تضادَّات: الحار والبارد، والرطب واليابس، والصُّلب واللين، والخشن والأملس[2].

وعلىٰ هذْيِ مما قال ابن سينا، ترسم الغزالي خطاه وحذا حذوه في هذا، قائلًا بقوىٰ اللمس الأربع[3]؛ ولذا تمثِّل حاسة اللمس أولىٰ الحواس وأوجبها، وأول ما يُخلق في الإنسان[4].

وأما من جهة التفضيل فقد اتفقوا علىٰ تفضيل حاستي السمع والبصر علىٰ سائر الحواس، ثم اختلفوا في الفاضل منهما؛ فالفلاسفة علىٰ تفضيل حاسة السمع لأنه يُدرَك بها من الجهات الست، وفي كل الأحوال، بخلاف البصر الذي يُشترَط فيه المقابلة وواسطة ضياءِ شعاع؛ وأكثر المتكلمين علىٰ تفضيل البصر لكثرة مدرَكاته؛

---

(١) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٩، ١٩٠).

(٢) انظر: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٩٨). و«كتاب النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ٣٤). و«رسالة في النفس وبقائها ومعادها»، ضمن «أحوال النفس» لأحمد فؤاد الأهواني، (ص/ ٥٩).

(٣) انظر: الغزالي، «معارج القدس في مدارج معرفة النفس»، (ص/ ٤١).

(٤) انظر: الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ٨٧). وابن سينا، «عيون الحكمة»، (ص/ ٣٢، ٣٦). و«كتاب النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ٥٨). والغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ١٤٤). و«معارج القدس في مدارج معرفة النفس»، (ص/ ٤١).

إذ يجوز به -عند بعضهم- إدراك كل الموجودات، والسمع لا يُدرَك به إلا الصوت والكلام[1].

وأحسب أن التفضيل المطلق لحاسةٍ علىٰ ما سواها ليس واردًا، وليس صحيحًا، وإن كانت حاستا السمع والبصر تفضلان ما عداهما من الحواس لكثرة ما يتعلق بهما من المدرَكات، أو كما قال الغزالي: «لما كان السمع والبصر شبكتَي جملة من العلوم، قرنهما الله -تعالىٰ- بالفؤاد في كتابه في مواضع»[2].

أما تفضيل إحداهما علىٰ الأخرىٰ فعندي أن ليس بينهما فاضل ومفضول، وإنما تفضل إحداهما صاحبتها حيث يتعين بها إدراك مدركٍ ما لا تسد فيه أخراهما، فتكون المتعيِّن بها إدراك هذا المدرَك أولىٰ في هذه الحال وأوجب في ذاك المقام من صاحبتها، التي تفضلها بدورها في موضع آخر صاحبتها فيه مفضولة بها، وهذا يفسر لنا السر في تقديم القرآن إحدىٰ هاتين الحاستين -إذا اجتمعا- علىٰ الأخرىٰ في مواضع وتأخيرها مع تقديم الثانية في مواضع؛ فحينًا يقتضي السياق أن يكون العبد أو ألَّوْ كان بصيرًا سميعًا، وحينًا يقتضي أن يكون أو ألَّوْ كان سميعًا بصيرًا.

وجمهور المتكلمين والفلاسفة علىٰ تمايز الحواس بتمايز مدرَكاتها، وعلىٰ هذا فالحواس أجناس مختلفة، تختص كل واحدة منها بإدراك جنس أو أجناس مخصوصة من الإدراكات، تعمل كل واحدة منها علىٰ حدة، وليس بينها تداخل، خلافًا للنظام وتابعيه، وقد حُكِي عنه أنه كان يقول: «حس الإنسان كله جنس واحد، وهو وجوده الأشياء المحسوسة»[3].

---

(١) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٠). وقارن بالجويني، «البرهان»، (١/ ١٣٤، ١٣٥). والغزالي، «المنخول»، (ص/ ١٠٦). والزركشي، «البحر المحيط»، (١/ ٦٦).

(٢) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ١٤٣). و«محك النظر»، (ص/ ١٠٥، ١٠٤).

(٣) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٤٢ ب). وانظر له أيضًا: «تحكيم العقول في الأصول»، (ص/ ٥٩). وانظر: أبا القاسم الكعبي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، (ص/ ٧٠). وراجع في أن الحواس أجناس مختلفة، وتمايزها بتمايز مدركاتها: الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٩). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ١١١). و(التكليف)، (١١/ ٣١٩). وأبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٠). والأشعري، «مقالات الإسلاميين»، =

ومما ينبغي أن يُثار هنا أن نتساءل عن المقصود بالحاسة عند المتكلمين والفلاسفة، ثم يستتبع التساؤلَ عن المقصود بالحاسة جانبٌ آخر في هذا الصدد يجب الوقوف عليه، ألا وهو التساؤل عن عملية الإحساس كيف تتم؟ وهل الإحساس هو الإدراك أو غيره؟ وهل الإدراك علم أو لا؟

إذا بدأنا بالمتكلمين فالحاسة عند الأشعري هي الجارحة محل الحس[1]، ونسب الجويني هذا القول إلىٰ المحققين فقال: «الحاسة في اصطلاح المحققين هي الجارحة التي يقوم ببعضها الإدراك»[2].

والمقصود بالحاسة عند بعضٍ من أكابر الأشاعرة الإدراك الموجود بهذه الحواس، وليس الأجسام المؤتلفة علىٰ الصورة التي نراها، والمسماة عينًا وأُذُنًا وأنفًا . . . إلخ[3]. واتفق الغزالي مع هذا القول الأخير فسمَّىٰ سبب الإدراك معنىٰ وقوة[4].

والحاسة عند المعتزلة عبارة عن بنية مخصوصة تُدرَك بها مُدرَكات مخصوصة[5]؛ ولذلك اشترطوا في الإدراك بنية مخصوصة زائدة علىٰ محل الحياة يُدرَك بها ما

= (٢/ ٢٤، ٣٣/ ٣٥، ٧١). وابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٧). وعبد القاهر البغدادي، «الفرق بين الفرق»، (ص/ ١٣٨). والغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ١٤٤). و«معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٨٠). والعامري، «القول في الإبصار والمبصَر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٤٣٢، ٤١٥). والفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ٨٨).

(١) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٧). وأبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢١).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٧٣).

(٣) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٩). وعبد القاهر البغدادي، «الفرق بين الفرق»، (ص/ ٣٢٥). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٤٢). والباجي، «الحدود»، (ص/ ٢٦). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٧٥٧).

(٤) انظر: الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ٧٩).

(٥) انظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٤٢ ب). و«تحكيم العقول في الأصول»، (ص/ ٥٩). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٣٦، ٣٧٨). وأبا رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٦٢).

لا يُدرَك بغيرها[1]. بينما يرىٰ الأشاعرة أن الإدراك غير مفتقر إلىٰ بنية مخصوصة[2]. والحاسة عند الماتريدية عبارة عن الآلة التي يتم بها العلم بالمدركات[3].

والأشعري يسوِّي بين الإحساس والإدراك الحسي[4]، ويذهب إلىٰ أن الحس هو الإدراك، وأننا إذا قلنا إن الحس هو الإدراك رجع ذلك إلىٰ خمسة أنواع من الإدراكات، يعني الإدراكات الخمسة المعروفة: السمع والبصر والشم والذوق واللمس[5].

وعند أبي هاشم الجبائي أن الحس عبارة عن الآلة التي يُدرَك بها، وهي الحواس. ويعبَّر به عند أبي علي الجبائي عن أول العلم بالمدركات[6].

وسوىٰ المعتزلة بين الإحساس والإدراك، فيما ينقله الحاكم الجشمي أن «الإحساس بالشيء هو الإدراك، ولهذا سمَّينا الحواس حواسًّا؛ لأن الإدراك يقع بها»[7].

وظاهر كلام القاضي عبد الجبار يخالف هذا، ويشير إلىٰ أنه يخالف بينهما، وذلك حين قال يردُّ علىٰ مثبتي الرؤية واستدلالهم بقوله -تعالىٰ-: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]: «تعلقهم بظاهر هذه الآية لا يصح، لأنها لا تدل علىٰ أنه

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٣٦). و(النظر والمعارف)، (١٢/ ٢٢). والبنية هنا تشمل بنية الحاسة وبنية الجسم نفسه من حيث يكون مركبًا مؤلفًا.

(٢) راجع: الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٩). والبغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٩، ٢٨). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٦٨، ١٦٧). و«الشامل»، نشرة النشار، (ص/ ٦٦٨). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٤٢). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٧٢٧ - ٧٢٩).

(٣) انظر: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢١٢). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤١٦).

(٤) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٤٠، ٢٦٣).

(٥) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٨).

(٦) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٦). و(الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٢٢٤). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٤٥ أ).

(٧) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٢٦ أ).

-تعالىٰ- يُرىٰ من وجوه: منها أن ظاهرها يقتضىٰ أنه -تعالىٰ- ينظر إليه، والنظر ليس من الرؤية بسبيل، لأن النظر في الحقيقة هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، والرؤية إدراك المرئي عند النظر الذي وصفناه. فالنظر هو طريق للرؤية فينا، فأما أن يكون هو الرؤية في الحقيقة فمحال. يدل علىٰ ذلك أنا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظرًا ولا نعلمه رائيًا إذا كان ذلك المرئي مما يدق ويخفىٰ، يبين ذلك أنا نعلم أن الجماعة ناظرة إلىٰ الهلال ولا نعلمها رائية له، ولذلك يحتاج أن يرجع إلىٰ قولها في إنها رأت الهلال أم لـم تره، ولا يحتاج في كونها ناظرة إلىٰ ذلك، بل نعلمه باضطرار»[١].

وكذلك أبو رشيد النيسابوري، وقد طرد ذلك في جميع الحواس، فأبان عن أن الشم واللمس والذوق والسمع والنظر إنما هي طرقٌ إلىٰ الإدراك، وليست هِيَهُ «يبيِّن ذلك أن أحدنا يقول: شَمَمْتُ وما وجدتُ له رائحة، وذقت وما وجدتُ طعمه، ولمست وما وجدت فيه لينَه وخشونته، أو ما وجدت حرارته وبرودته . . . ولهذا تقول: أصغيت أذني إلىٰ سماعه فما سمعت، وكذلك في النظر لمَّا كان طريقًا إلىٰ الرؤية تقول: نظرت إلىٰ الهلال فلم أره»[٢].

وخالف بعض الأشاعرة بين الإحساس والإدراك، وهذا أظهر عندهم في الحواس الثلاث: الشم والذوق واللمس كما قال الجويني عنها أنها: «لا تنبئ عن حقائق الإدراكات؛ فإن الإنسان يقول: شَمَمْتُ تفاحة فلم أُدْرِك ريحها؛ ولو كان الشم دالًّا علىٰ الإدراك، لكان ذلك بمثابة قول القائل: أدركتُ ريحها ولم أُدركه؛ وكذلك القول في الذوق واللمس»[٣]. وعبَّر عن إحساس الرؤية بالتحديق صوبَ المرئي. وأكد أن حقيقة الإدراك ليست هو المحسوسات؛ فالإدراك الحقيقي يقع وراء اتصالات الحواس بالمحسوسات[٤]، وصرح قائلًا: «ما أحسسناه من المرئيات نُدرِك حقيقته، وإدراكنا

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ١٩٨).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٦٥، ٥٦٦).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٧٧). وانظر: أبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٨٩). وقارن بأبي رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٦٥).

(٤) انظر: «العقيدة النظامية»، (ص/ ٣١، ٣٩). وقارن بالباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١١).

حقيقتَه ليست المحسوسات المفسَّرة بمقابلة باتصال أشعة»[1]. وهذا المذهب لائح أيضًا فيما تقدم قريبًا من أن المقصود بالحاسة عند كثير من أئمة الأشاعرة الإدراكاتُ الموجودة بالحواس.

وعند الماتريدية «الحس فعلٌ يكون طريق العلم، والأفعال التي هي طرق العلم هي هذه الخمس، وهي: السمع والبصر والذوق والشم واللمس»[2].

وجمهور المتكلمين علىٰ أن الإدراك معنىٰ زائد علىٰ الذات المدرِكة، وهو عرض قائمٌ بالمدرِك عند الأشاعرة وبجزء منه عند المعتزلة، وخالف في هذا أبو هاشم الجبائي فأنكر أن يكون المدرِك مدركًا بإدراك، وصار إلىٰ أن المدرك هو الحي الذي لا آفة به، ولم يُثبِت الإدراك معنًى زائدًا علىٰ الحياة[3]. وإن كان يقول بأن للمدرِك حالًا يختلف بها عن من ليس بمدرِك كما ذكر ذلك وتابعه عليه القاضي عبد الجبار[4] وأبو رشيد النيسابوري[5] والحاكم الجشمي[6].

ولا يخفىٰ أن المقصود بالإدراك فيما تناولناه في الأسطر أعلاه إنما هو الإدراك الحسي، الذي يفارق الإحساس، ولست أعني به الإدراك العقلي؛ ذاك أن جمهور المتكلمين متفقون علىٰ أن محل الإحساس الحاسة وأما العلم فمحله القلب،

---

(١) الجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ٣٩).

(٢) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢١).

(٣) راجع: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٦٣). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٠٢). و«الفرق بين الفرق»، (ص/ ١٩٦). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٦٦). و«الشامل»، نشرة د. النشار، (ص/ ٤٦٦). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٧٢٠). وابن الأمير الحاج، «الكامل في أصول الدين»، (وهو اختصار شامل الجويني)، (٢/ ٤٩٢).

(٤) راجع: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٣٥، ١٣٧). و«المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ٣٣ - ٣٥، ٥٠، ٨١). (التكليف)، (١١/ ٣١٣، ٣١٤، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٠). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٥٥، ١٧١، ١٧٠، ١٦٨).

(٥) راجع: أبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٨٠). و«ديوان الأصول»، (ص/ ٥٥٧، ٥٦٤).

(٦) راجع: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١١٤ أ، ل ٢٣٤ أ، ب، ل ٢٣٥ أ، ب، ل ٢٤١ أ، ل ٢٤٢ ب، ل ٢٤٣ أ، ب).

والإدراك عندهم باتفاق زائد على العلم[1].

وأما عند الفلاسفة فالحاسة قوة وآلة بدنية جسمانية تتأدّىٰ إليها صور المحسوسات وتنطبع فيها[2]. فكل إدراك جزئي يحتاج إلىٰ آلات جسدانية[3].

ولذا يذهب الفارابي إلىٰ أن الإحساس لا يتم إلا بآلة جسمانية تتشبَّح فيها صورة المحسوس[4].

---

(١) راجع: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٩). و«الإنصاف»، (ص/ ١٧٧، ١٤). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٤٤). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٧٢٤ - ٧٢٧). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ٣٤، ٣٣). و(التكليف)، (٤/ ٣٧٩). و(النظر والمعارف)، (١٢/ ٢١، ١٨). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٦٩). و«المحيط بالتكليف»، (١/ ١٣٧). وأبا رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٥٩). و«المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣١٨). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٧٧ ب، ١٨٠ ب، ٢٣٦ ب). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٤٣). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٢٨، ٤٢٩). والبياضي، «إشارات المرام»، (ص/ ٥٣، ٨٤، ١٣٨). وحُكِي عن الأشعري في هذا قولان: أحدهما أن الإدراك علم بالمُدرَك، وثانيهما أن الإدراك زائد علىٰ العلم. ورجح ابن فورك الثاني، وهو ما عليه الجمهور، مؤكدًا في مواضع عديدة أنه الأولىٰ بأصول الأشعري، والأقرب إلىٰ قواعده، وأن الشيخ قد نصر القول بأن الإدراك غير العلم، وأنكر أن يكون الإدراك علمًا بالمدرك - في كتاب «الإدراك». [انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١١، ١٧، ٢٦٣)].

(٢) انظر: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٩٨). والتعليقات علىٰ حواشي كتاب «النفس» لأرسطوطاليس، ضمن «أرسطو عند العرب»، لعبد الرحمن بدوي، (ص/ ٨٦، ١٠٢، ١١٥). و«المباحثات»، ضمن المرجع السابق، (ص/ ١٥٦).

(٣) انظر: ابن سينا، «كتاب النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ٥٥، ٥٦ ، ١٦٢، ١٧٠). وشرح كتاب «أثولوجيا» المنسوب إلىٰ أرسطو، ضمن «أرسطو عند العرب» لعبد الرحمن بدوي، (ص/ ٧٢). والتعليقات علىٰ حواشي كتاب «النفس» لأرسطوطاليس، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ٨٢، ٨٤، ١٠٢، ١١٥، ١١٦). وكتاب «المباحثات»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ١٥٦، ٢٣٠). و«الإشارات والتنبيهات»، القسم الثاني (الطبيعيات)، (ص/ ٣٨٠).

(٤) انظر: الفارابي، «فصوص الحكم»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ١٥٩، ١٦٠). وابن سينا، التعليقات علىٰ حواشي «كتاب النفس» لأرسطوطاليس، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ١٠٢).

أما الحس نفسه ف «يقع علىٰ القوة التي تُدرَك بها المحسوسات علىٰ سبيل قبول أمثلتها والانفعال بها»[1].

والواقع يؤيد أن الأسدَّ والأصحَّ التمييز بين الإحساس والإدراك الحسي؛ فالإحساس -في رأيي- لا يعدو كونه انفعالَ الحاسة بالمحسوس، ومجرد استجابة منها له، وليس بالضرورة أن هذا الانفعال وذاك التأثير يُنتِج الإدراك، فلربما ينظر الواحد منا إلىٰ الشيء ولا يدركه لغفلته، أو يسمع أصواتًا ولا يدرك ما يُقال سواء كان ذلك لخفوتها أو شدتها أو اختلاطها؛ فليس مجرد النظر إلىٰ الشيء أو سماع المختلِط من الأصوات إدراكًا؛ ذاك أن الإدراك الحسي زائد علىٰ الإحساس، أو شيء وراءه، يرتفع عنه درجة، ويعلوه مرتبة، ويرتقي عليه منزلة، ويَبَزُّه رتبة، فإذا كان الإحساس مجرد انفعال الحاسة بالمحسوسات، فإن الإدراك الحسي تمييز لهذه الموضوعات الحسية، وهذا ما أكده الفلاسفة، كما يعكسه تعريفُ ابن سينا الإحساسَ بأنه «قبول صورة الشيء مجردة عن مادته، فيتصوَّر بها الحاسُّ»[2]. فالإحساس انفعال الحواس وقبولها صورة المحسوسات، أو تمثُّل صور المحسوسات في الحواس[3] ووفقًا للمخالفة بين الإحساس والإدراك يؤكد أن «المحسوسات تتأدَّىٰ صورُها إلىٰ آلات الحس، وتنطبع فيها، فتدركها القوة الحاسة»[4]. وهذه القوة التي سماها من قبل «الحس».

وفرَّق الفارابي في وضوح وبصياغة محكمة وعبارة موجزة قائلًا: «إدراك المشاهَد هو المشاهدة»[5]

ولئن كان هذا النص صريحًا في المغايرة بينهما؛ فثمة ما هو أصرح منه، وذلك قول الفارابي، وتابعه عليه ابن سينا «الإدراك إنما هو للنفس، وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء المحسوس والانفعال، والدليل علىٰ ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس

---

(١) ابن سينا، «كتاب النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ١١، ١٢).

(٢) ابن سينا، «كتاب النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ٥٣).

(٣) انظر: ابن سينا، «كتاب النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ٥٦). وله أيضًا: التعليقات علىٰ حواشي كتاب «النفس»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ٩٥، ١٠١، ١٠٢).

(٤) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٩٨).

(٥) الفارابي، «فصوص الحكم»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ١٦٨).

وتكون النفس لاهية؛ فيكون الشيء غير محسوس ولا يُدرَك»[١].

ويشبه أن يكون الإحساس استقبال الحواس صورَ المحسوسات استقبالًا ساذجًا أو عشوائيًا غير منظم ولا مرتب، بل غير منضبط ولا واضح، وأن يكون الإدراك تمثُّل حقائق هذه المحسوسات في النفس، التي يذهب الفارابي وابن سينا إلىٰ اختصاصها بالإدراك «فالنفس تدرِك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرِك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة؛ إذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها»[٢].

فالإدراك بنوعَيْه: الحسي والعقلي - إنما هو للنفس، وأما القوىٰ المدركة من خارج والمتمثلة في الحواس الخمس والمدركة من باطن، وهي أيضًا خمس كما سيأتي - فهي مجرد آلات وأدوات ووسائط للنفس تستتم بها عملية الإدراك، ولعل هذا ما أملىٰ علىٰ ابن سينا أن يعرِّف إدراك الشيء علىٰ العموم بـ «أن تكون حقيقته متمثلة عند المُدرِك، يشاهدها ما به يدرِك»[٣]. وأن «ليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يُدرَك»[٤]. أو هو «تحصيلٌ ما لصورة الشيء وحقيقته علىٰ نحو من جزئيَّته أو كلِّيته»[٥]. وقَصَر حقيقة الإدراك للشيء علىٰ هذا المعنىٰ فصرح قائلًا «كل ما لم يتمثل لي معنىٰ حقيقته فلستُ أدركه»[٦]. ذاك أن «الإدراك هو حصول صورة المدرَك في ذات المدرِك»[٧].

فإذا كان الإدراك حسيًّا فهو امتثال صورة المحسوسات في الحواس، وإذا كان

---

(١) الفارابي، «التعليقات»، ضمن «الأعمال الفلسفية»، (ص/ ٣٧٢). وكان الأصوب علىٰ السياق ههنا والأصح علىٰ المعنىٰ المراد أن يقول: «فيكون الشيء محسوسًا ولا يُدرَك». وقارن له أيضًا بكتاب البرهان، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٢٤). وقارن بابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ٢٣).

(٢) الفارابي، التعليقات، ضمن «الأعمال الفلسفية»، (ص/ ٣٧٣، ٣٧٢).

(٣) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الثاني (الطبيعيات)، (ص/ ٣٥٩).

(٤) ابن سينا، كتاب «المباحثات»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ١٣٥، ٢٢٢).

(٥) ابن سينا، كتاب «المباحثات»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ١٢٤، ١٨٣).

(٦) ابن سينا، كتاب «المباحثات»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ١٨٣). وانظر: (ص/ ١٢٣).

(٧) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ٦٩). وأكد أن «ليس للحواس إلا الإحساس فقط»، (ص/ ٦٨).

عقليًا فهو امتثال صورة المعقولات في العقل[1].

لكن كيف تدرِك النفس المحسوسات التي تتأدَّىٰ صورها إلىٰ الحواس الظاهرة؟

إن النفس تدرك المحسوسات عن طريق الحواس الباطنة، وهي القوىٰ المدركة من الداخل، وهي خمس: الحس المشترك، والقوة المصوِّرة أو الخيال، والقوة المتخيِّلة، والقوة الوهمية، والقوة الحافظة الذاكرة.

أما الحس المشترك -وأحيانًا يسمونه فنطاسيا- فهو مركز الحواس، والقوة التي تجمع مدركات الحس الظاهرة بأنواعها (المسموعات والمرئيات والمشمومات والمذوقات والملموسات) وتميز بينها.

وأما المصورة أو الخيال فتحفظ صور تلك المدركات التي تأدت إلىٰ الحس المشترك، فتحفظها وتبقيها فيه بعد غيبتها.

وأما القوة المتخيلة فوظيفتها تركيب بعض الصور مما تراه في الخيال أو فصلها.

وأما الوهمية فتدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، فهي آلة العقل في المحسوسات «وقد جرت العادة أن يُسمَّىٰ مدرك الحواس صورة، ومدرك الوهم معنىٰ»، والفرق بين الإدراكين أن الأول منهما تشترك فيه القوىٰ الظاهرة والباطنة معًا؛ إذ يدركه الحس الظاهر، فيؤديه إلىٰ الباطن. وأما الثاني فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولًا.

وآخر هذه القوىٰ القوة الحافظة الذاكرة، وهي التي تحفظ ما تدركه القوة الوهمية[2].

---

(١) انظر: ابن سينا، كتاب «النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ٥٠). وراجع في قضية الفرق بين الإحساس والإدراك الحسي في الفلسفة الحديثة وعند ابن سينا: د. محمد عثمان نجاتي، «الإدراك الحسي عند ابن سينا»، بحث في علم النفس عند العرب، دار الشروق، القاهرة، (ط. ٣)، (١٩٨٠م)، (ص/ ١٥٧-١٧١).

(٢) راجع: الفارابي، «فصوص الحكم»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ١٥٣، ١٥٢). و«آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ٨٧ - ٩١). و«السياسة المدنية»، (ص/ ٣٣). وابن سينا، «كتاب النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ٣٥ - ٣٧، ١٤٥ - ١٥٠). و«النجاة»، (ص/ ٢٠٠، ٢٠١). و«عيون الحكمة»، (ص/ ٤٢). و«رسالة في القوىٰ الإنسانية وإدراكاتها»، ضمن «تسع رسائل في =

وعلىٰ الإجمال: فمدرِك الصور الحس المشترك، وحافظها الخيال، ومدرك المعاني الوهم، وحافظها الذاكرة، والمتصرفة تركب المعاني وتنظمها[1].

والقلب رئيس جميع القوىٰ المدركة من الداخل والخارج، وهو أصل هذه الآلات جميعًا[2].

علىٰ أن ما يُدرَك بهذه الحواس، الظاهرة منها والباطنة -علىٰ الترتيب المستوجِب انسباقَ الثانية بالأُولىٰ ضرورة- إنما هو إدراك جزئي، فأما الإدراك الكلي فهو للنفس الإنسانية أو النفس الناطقة عن طريق قوتَيْها العملية والنظرية، التي تسمىٰ كل واحدة منهما عقلًا، فهما المسئولتان عن الإدراك العقلي؛ إذ الحس -بنوعيه: الظاهر والباطن- لا يدرك المعقولات.

أما العقل العملي فيسوس البدن وينظم السلوك، ويدرك صفات الأفعال حسنها وقبيحها، كاملها وناقصها، نافعها وضارها.

وأما النظري فينطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة إن كانت مجردة وإلا جردها هو، وتحتاج عملية التجريد هذه مراحل أربعًا، هي التي يتفرع إليها العقل النظري، وهي علىٰ الترتيب:

العقل الهَيُولاني، وهو مجرد استعداد لإدراك المعقولات فحسب.

والعقل بالمَلَكَة، وهو الذي يقبل المعقولات الأولىٰ التي يُصار منها وبها إلىٰ المعقولات الثواني.

والعقل بالفعل، وهو الذي يقوم بمطالعة الصور المخزونة من كِلا المعقولات: الأُوَل والثواني.

= الحكمة والطبيعيات»، (ص/ ٤٣، ٤٤). و«الإشارات والتنبيهات»، القسم الثاني (الطبيعيات)، (ص/ ٣٧٣ - ٣٨٦). والغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٣٥٦ - ٣٥٨).

(١) انظر: الفارابي، «رسالة في العلم الإلهي»، ضمن «أفلوطين عند العرب» لعبد الرحمن بدوي، (ص/ ١٨٣). وابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٠٢، ١٠١). ود. جميل صليبا، «المعجم الفلسفي»، (١/ ٤٦٨).

(٢) انظر: الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ٩٢، ٨٩). وابن سينا، «التعليقات علىٰ حواشي كتاب النفس»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ١١٤).

والعقل المستفاد، وهو القوة التي يُصار بها إلىٰ التعقل بالفعل، حينما تصبح النفس مستعدة مستحقة لفيض ما يفيض عليها من العقل الفعال، الذي هو واهب الصور والعلوم[1].

وهذا هو إدراك الذهن الذي يقول عنه ابن سينا: «كل ما ندركه فإنه حيث ندركه في الذهن، فحقيقته متمثلة في ذهنك ضرورة»[2].

فالمعنىٰ المدرِك للجزئيات هو النفس، والمدرِك للكليات هو المسمَّىٰ نفسًا ناطقة[3].

والمقصود بلفظ النفس هنا مجردًا عن الوصف، وهو المقصود في النص السابق ذكره «الإدراك إنما هو للنفس» - هو القوة الأولية التي هي استعداد لقبول المعقولات، وهي قوة ليست مادية علىٰ الإطلاق[4].

بيد أن هذه القوىٰ علىٰ تعددها إنما هي صور للنفس، وأدوات وآلات ووسائط تستعين بها النفس في عملية الإدراك، وكثيرًا ما يؤكد ابن سينا أن النفس واحدة وأنها أصل انبعاث تلكم القوىٰ المساعدتها علىٰ الإدراك[5]؛ فالنفس لا تنال كمالها العقلي إلا بتوسط الإدراكات الحسية، وهذه الأخيرة لا تتم إلا بقوىٰ حسية بعضها من خارج وبعضها الآخر من داخل، وهذه القوىٰ إنما هي قوىٰ للبدن في البدن لأن النفس في جوهرها قوة واحدة، وليست قوىٰ مختلفة[6].

---

(١) راجع: الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ١٠١ - ١٠٣). ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٠٢ - ٢٠٥، ٢٣١). و«رسالة الحدود»، ضمن «المصطلح الفلسفي عند العرب» لعبد الأمير الأعسم، (ص/ ١٤٠، ٢٤١). وراجع: «رفض الإلهام طريقًا للعلم» في مبحث النظر في الفصل الأول من هذه الرسالة.

(٢) ابن سينا، كتاب «المباحثات»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ١٢٣).

(٣) انظر: ابن سينا، «المباحثات»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ١٩٦).

(٤) انظر: ابن سينا، «التعليقات علىٰ حواشي كتاب النفس»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ١٠٠، ١٠١). وقارن بالغزالي، «معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٦٥).

(٥) انظر: ابن سينا، شرح كتاب «أثولوجيا» المنسوب إلىٰ أرسطو، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ٥٤، ٤١). و«التعليقات علىٰ حواشي كتاب النفس لأرسطو»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ٩٤، ٨٦، ٨٤، ٧٦).

(٦) راجع: ابن سينا، تفسير كتاب «أثولوجيا»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ٥٤).

وعلىٰ هذا فالحواس ليس لها إلا الانفعال بالمحسوسات ويتم بعد ذلك الإدراك الحسي، وليس للحواس وظيفة سوىٰ هذا؛ لأنها لا تقوىٰ علىٰ إدراك المعقولات؛ لأنها أجسام مادية بخلاف النفس الجوهرية الروحانية التي لها القدرة لجوهريتها الروحانية - علىٰ إدراك المعقولات، وكأنها لا تستطيع مباشرة المحسوسات المادية فتُوَسِّط لأجل هذا الحواس الظاهرة منها والباطنة التي لها القدرة أن تقف بإزاء مادي مثلها، أما النفس فتدرِك المعقولات بذاتها لا بآلة[1].

وقد عثرت عند أحد متكلمي الأشاعرة الأوائل ما يشير إلىٰ الاتفاق مع هذا المعنىٰ، إذ يقول ابن فورك: «الإدراك ظهور الشيء للنفس»[2].

وعلىٰ الرغم من عدم اعتراف المتكلمين بالحواس الباطنة وإجماعهم علىٰ عدم القول بها باستثناء الغزالي[3]؛ فإن كثيرًا من نصوصهم في هذا الصدد تمحورت حول التنويه بدور العقل، ومدخليته في المعرفة الحسية، بل كونه المعول عليه فيها والحاكم علىٰ مدركات الحواس.

---

(١) انظر: ابن سينا، كتاب «المباحثات»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ١٧٢). و«رسالة في معرفة النفس الناطقة»، (ص/ ١٨٣). و«عيون الحكمة»، (ص/ ٤٣). و«النجاة»، (ص/ ٢١٧). وقارن بالعامري، «الفصول في المعالم الإلهية»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٣٦٦، ٣٦٧). و«السعادة والإسعاد»، (ص/ ١٣٩، ١٤٠). ولمزيد من التوضيح، راجع: د. محمود قاسم، في «النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (ط. ٣)، د. ت، (ص/ ٨٨ - ٩١). ود. جعفر آل ياسين، «فيلسوف عالم، (ص/ ١٨٣).

(٢) وقفت عليه من خلال د. محمد السليماني، عند تحقيقه لرسالة «الحدود في الأصول» لابن فورك؛ إذ أورد ملحقًا في شرح بعض المفردات اللغوية والمصطلحات الشرعية المستخرجة من «تفسير القرآن الكريم» لابن فورك، عن نسخة مخطوطة بخزانة فيض الله أفندي باستانبول، تحت (رقم/ ٥٠). وقد أورد هذا المصطلح (ص/ ١٦٤) من كتاب «الحدود». ولَمَّا كان هذا التفسير قد حقق في ثلاث رسائل ماجستير وطُبع عنها، فقد رجعت إليه في المطبوع: ابن فورك، «تفسير ابن فورك» من أول سورة المؤمنون إلىٰ آخر سورة السجدة، (ص/ ٢٦٩).

(٣) حذا الغزالي حذو الفلاسفة في القول بهذه الحواس الباطنة، وحظيت منه باهتمام واسع رحب، كما بدا ذلك في: «معيار العلم»، (ص/ ٦١ - ٦٤، ٩٠، ٩١، ٢٣٣). و«معارج القدس في مدارج معرفة النفس»، (ص/ ٤٤ - ٥٥). و«معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٦٢). و«مشكاة الأنوار»، (ص/٧٦، ٧٧). و«ميزان العمل»، (ص/ ٢١٠ - ٢١٤). فلتراجع ثمته.

ولذا فلا يجوز عند القاضي عبد الجبار أن يقال إن علوم الحواس قاضية علىٰ علوم العقل، أو أن العلوم الإدراكية هي القاضية علىٰ العلوم العقلية، بل يجب أن يقال إنها أصل لها، جازمًا بأن بالعقل نعلم صحة هذه العلوم الإدراكية أو بطلانها[1].

وعلل ذلك في موضع آخر بأن العقل هو المميِّز ما يُدرَك بالحواس، ولولاه ما تميزت كما لم تتميز للبهائم، وعلىٰ هذا فالعقل هو العيار علىٰ الحواس، والأصل فيما يوثق به من مدركاتها[2].

ويقول «الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحًا أو فاسدًا، وإنما يُدرَك بها الشيء علىٰ ما هو عليه لذاته، ويعلم عند ذلك كونه موجودًا؛ لأن صحة الشيء لا ترجع إلىٰ نفسه، ولا لصفة النفس به تعلق»[3]. أو كما يقول تلميذه أبو رشيد النيسابوري: «الإدراك لا يتعلق بالشيء إلا علىٰ ما تقتضيه صفته الذاتية»[4].

ومنه ما اشتُهر من مقالة الغزالي أن الحواس جواسيس العقل وصاحبة الأخبار، التي يتلقاها صاحب البريد، وهو العقل، فيُصفِّي هذه الأخبار من الحشو والشوب ليرفعها صافية إلىٰ حضرة الملك وهو النفس[5].

وجعله بمنزلة حاسة سادسة تجري من سائر الحواس مجرىٰ التمساح من سائر الحيوانات[6].

وتأسيسًا علىٰ هذا عقد مقارنة بين العين -ممثِّلة للحواس باعتبارها الأهم منها- والعقل، مشيدًا في هذه المقارنة بالعقل ومنوِّهًا بأفضليته علىٰ العين التي يعتريها كثير من الأخطاء والأغاليط، ليَخْلُص في النهاية إلىٰ أن العقل أولىٰ باسم النور من العين والمستحق له دونها[7].

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٥٨).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٦١ - ١٦٣).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٥٦، ٥٥).

(٤) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٢٩).

(٥) انظر: الغزالي، «ميزان العمل»، (ص/ ٢١٤، ٢١٣). و«معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٨٠).

(٦) انظر: الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٢٦٥).

(٧) راجع: الغزالي، «مشكاة الأنوار»، (ص/ ٤٤ - ٤٨). وقارن له بـ «المنقذ من الضلال»، =

ظاهرٌ إذًا جِدَّ الظهور تنبيهُ المتكلمين والفلاسفة علىٰ مدخلية العقل في ضبط علوم الحس، وليس ذلك إنكارًا للمعرفة الحسية أو حطًّا من شأنها بقدر ما هو تحديد للعلاقة التكاملية بينهما، وبيان طبيعة كل منهما، كما نص علىٰ ذلك الفارابي بقوله: «ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس»(١).

ولذا قال الغزالي في شأن المحسوسات: «العقل المجرد إذا لم يقترن بالحواس، لم يقضِ بهذه القضايا، وإنما أدركها بواسطة الحواس»(٢).

وأكد العامري هذه المعاني (تحديد علاقة كل من المعرفتين والتنبيه علىٰ تكاملهما) بقوله: «كما أن القوة الحسية عاجزة بطبعها عن استخلاص البسائط الأُوَل، بل تحتاج معها إلىٰ القوة العاقلة، وإن قويت لصار العقل فضلًا،كذلك أيضًا القوة العاقلة لا تقوىٰ بذاتها علىٰ استثبات المركبات التي من جهة القوة الحساسة، ولو قويت عليه لصار الحس فضلًا»(٣).

وحاصل ذلك كله أن هذه النظرة تتفق بجلاء مع النظرية القرآنية التي لا تفتأ تقرن -في سياقات ومقامات مختلفة- بين المعرفتين الحسية متمثلة في أهم طرقها، وهما السمع والبصر، والعقلية متمثلة في القلب أو العقل، من مثل قوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، وقوله عز من قائل: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ﴾ [المؤمنون: ٧٨] وقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: ٩].

= (ص/ ٨٤). و«معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٨٣، ٨٤). و«معيار العلم»، (ص/ ٦٢ - ٦٤).

(١) الفارابي، «فصوص الحكم»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ١٥٩).

(٢) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٨٧).

(٣) العامري، «شذرات من الفلسفة الخلقية»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٥١٥). وانظر مع إعلاء قدر العقل: (ص/ ٥٢٠ - ٥٢٢). وقارن له بـ «الأمد علىٰ الأبد»، (ص/ ٥٩، ٦٠).

حتىٰ إذا كان في معرض الحديث عن التهلكة بسبب تعطيل إحدىٰ المعرفتين أو كلتيهما قدم العقل بقوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وذا نوع من التفضيل للعقل ليس بمنكر.

★ ثانيًا- أهمية المحسوسات ومكانتها في الاستدلال، وشروطها، والرد على منكريها:

تحتل المحسوسات في العلوم الضرورية المرتبة التي تلي مرتبة الصدارة؛ إذ تأتي في الرتبة بعد البديهيات التي هي العمدة في هذا الباب.

وقد تعاورت نصوص المتكلمين والفلاسفة المسلمين التنويه بهذه المنزلة، والإشادة بتلك المكانة، وتعاضدت النصوص علىٰ تأكيد أهميتها في عملية الاستدلال وتحقيق اليقين وتوافر البرهانية في القياس باعتبار المحسوسات المدخلَ الذي لا غنىٰ عنه، والمرتكز الأساسي والرافد الأهم في إدراك العقل، فلا شك أن كثيرًا من تصورات العقل تتأتىٰ عن طريق الحس، ولذا عد ابن سينا الحس مبدأ لحصول كثير من المعقولات[1].

وعده الفارابي مبدأ معرفةِ الإنسانِ الأشياءَ[2].

والعلوم الكلية التي تختص بها النفس الناطقة أو العقل النظري لا تحصل إلا عن الجزئيات التي لا تكون إلا بإدراك الحواس[3]. وعلىٰ هذا جزم العامري بأن «الحسيات معابر إلىٰ العقليات»[4].

إذ تستقل بالإحاطة بالكيفيات الجسمانية والهيئات الشخصية، مما لا يقوىٰ العقل علىٰ إدراكه، ولا مطمع للفكر في تعرفه[5].

أو كما قال ابن الهيثم: «فرأيت أنني لا أصل إلىٰ الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية»[6].

---

(١) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٢٠).

(٢) انظر: الفارابي، «التعليقات»، ضمن «الأعمال الفلسفية»، (ص/ ٣٧٤، ٣٨٧). وقارن بابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ٨٢).

(٣) انظر: الفارابي، «الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ٩٨). والتعليقات، ضمن «الأعمال الفلسفية»، (ص/ ٣٧٣). وابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ٢٣).

(٤) العامري، «شذرات في الفلسفة الخلقية»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٥٢٠).

(٥) انظر: العامري، «القول في الإبصار والمبصر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٤٢٧).

(٦) نقله ابن أبي أصيبعة، في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، د. ت، (ص/ ٥٥٢).

ونص علىٰ هذا المعنىٰ صراحة القاضي عبد الجبار من المتكلمين فقال: «لولا العلم بما يُدرَك بالحواس لَمَا صح أن يعلم الإنسان سائر الأمور، لكنه لا يجوز أن يُعَبَّر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية علىٰ علوم العقل، بل يجب أن يقال إنها أصل لها»[١].

ولم ينفرد القاضي بهذا في ذلك الباب، بل سبق أن قصر الماتريدي طُرُقَ معرفة حقائق الأشياء علىٰ مسالك الحس، مقررًا بتحديدٍ أنه «إنما تُدرَك حقائقُ الأشياء بجهتين؛ إما بما تؤدي المشاعر المجعولة مسلكًا وهو الحس، أو بالتدبر في علم الحس وما أظهرَ الدليلُ»[٢].

والمشاهدةُ الأصلُ في الاستدلال عند الحاكم الجشمي[٣]؛ لأن الاستدلال يكون عن العلوم الضرورية، والحواس أصل هذه العلوم الضرورية[٤].

وقدم أبو الحسن الأشعري العلوم الحسية علىٰ العلوم النظرية لأنها أصل لها[٥]. فهي عنده أوائل العلوم، وعن الحس يحدث العلم[٦].

وأكد الفلاسفة أهمية الحس ومبدئيته في حصول المعرفة، واعتباره الآلية والطرق المؤدية إليها، فمن فقد طريقا منه فَقَدَ ما يتأدىٰ به، وعبروا عن ذلك بأن «من فقد حسًّا ما فقد يجب أن يفقد علمًا ما، أي العلم الذي يحرك النفسَ إليه ذلك الحسُّ فلا يمكن أن يصل إليه . . . إذن كل فاقد حسٍ ما فإنه فاقد لعلمٍ ما»[٧].

ومنشأ هذا أن العلم اليقيني برهان واستقراء، والاستقراء مشروط باستناده إلىٰ الحس، ومقدمات البرهان كلية، ومبادئها الجزئية إنما تحصل بالحس[٨].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٥٨).
(٢) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٤٨٠).
(٣) انظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٣ ب).
(٤) انظر: أبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٢).
(٥) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٠).
(٦) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٧، ٤٠، ٢٤٨).
(٧) انظر: ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٢٠، ٢٢٤). وقارن بالفارابي، «الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ٩٩). وبأبي البركات البغدادي، «المعتبر في الحكمة»، (١/ ٢٣٠).
(٨) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٢٠).

ويقرر العامري أن «الإحساس نوع من أنواع العلم»[1].

وتتوافىٰ نصوص التراث الكلامي والفلسفي إلىٰ نتيجة يجمعون عليها، وهي أن العلم بالمشاهدات علم ضروري توافرت علاماته واستوفىٰ شرائطه؛ إذ يلزم النفس لزومًا يتعذر معه نفيه عنها بوجه من الوجوه، ولا يتأتىٰ معه الشك في المدرَك ولا الارتياب به[2].

ومن لوازم هذا أن علوم المشاهدات يجب التسليم بصحتها والتصادق عليها لأنها لا تحتاج إلىٰ دليل[3]؛ إذ «لا طريق للعلم بالشيء أوضح من الإدراك، فمتىٰ تناول الإدراك شيئًا فقد استغنىٰ في إثباته عن دليل، فإذا حصل الشيء مدرَكًا فالواجب في إثباته أن يكون أصلًا، وأن يستغنىٰ عن دليل»[4].

وهذه حقيقة لا ينبغي أن يتمارىٰ فيها، إذ حصول المدركات لنا ما دامت لنا الحواس مع سلامتها لا شك واقعٌ ضرورة؛ فإننا «إذا اختبرنا حالنا لا يمكننا دفع العلم بالمشاهدات وبوجود أنفسنا»[5].

وبناء علىٰ هذا استحال الفارابي تبيُّن هذه الأمور بالقياس، وقرر أن «المشهورات التي أشخاصها محسوسة كقولنا: الثلج أبيض، أو البياض والأبيض موجود، وهذه وأمثالها فلا ينبغي أن يتشكك فيها ولا تعرض للإثبات والإبطال، ولا تُجعل مطلوبات جدلية، من قِبَل أن هذه إن جهلها إنسان أو لم يعترف بها، لم يكن أن تُبَيَّن له بقياس

---

(١) العامري، «السعادة والإسعاد»، (ص/ ١٣٩). وقارن بابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٦٩).

(٢) انظر مثلًا: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٧، ٤٠، ٢٤٨). والباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٩). و«التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٩٠). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٥٧، ٦٣). و(رؤية الباري)، (٤/ ٧٠). و(الشرعيات)، (١٧/ ٤٨). وابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٥٣). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في الأصول»، (ص/ ٥٤). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٧٦). والفارابي، «كتاب البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٧٤).

(٣) انظر: أبا بكر الرازي، «مقالة فيما بعد الطبيعة»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١١٦).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (اللطف)، (١٣/ ٢٢٩، ٢٣٠).

(٥) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٧ أ).

أصلًا، لكن يحتاج في تَبَيُّنِها له أن يُحِسَّها»[1]. فإذا لم تكن له الحاسة التي يدرِك بها، أو كانت واعتراها ما يعوقها أو يمنعها، بقيت هذه الأمور غير معلومة له «ولم يمكن أن يوجد شيء أظهر منها يؤخذ في تعريفه بها.، ولا يصلح أيضًا أن يرتاض بها ولا فيها؛ لأنه إنما يرتاض فيما إذا جُهل كان بيانه بقول وقياس، وهذا ليس سبيله أن يَبِين بقياس»[2].

وكان ممن أعلىٰ قيمة المعلوم بالحس ورفع شانه، أبو منصور الماتريدي، والأبرز عنده في هذا الصدد ما تفرد به من تسمية «الحس» علمًا[3]، وقال عنه: «هو أرفع طرق العلم»[4].

وهذه العبارة تقفنا علىٰ مقصوده بلفظ «علم الحس» أنه العلم الذي طريقه الحس، وليس أن الحس نفسه -الذي يُقصَد به أنه فعل يكون طريقَ العلم، وهي الأفعال الخمسة المعروفة (السمع والبصر و . . . إلخ)- من حيث كان كذلك هو في حد ذاته علمًا، إذ الماتريدي يتفق مع جمهور الكلاميين في أن الإدراك ليس علمًا.

وتارة يسميه «علم العيان»[5].

وجمع بين الإطلاقين قائلًا عنهما بعد توحيدهما «إذ ذلك طريق المعارف، وبه يوصل إلىٰ دَرْك النهايات»[6]، وقفَّىٰ أثرَ الماتريدي تابعُه أبو المعين النسفي في تسمية الحس علمًا، وقال عنه «هو أوضح طرق العلم، وأعلىٰ سبل المعرفة»[7].

ويقترب من هذا القاضي عبد الجبار حين إطلاقه علىٰ العلم المستند إلىٰ الإدراك بالحواس الخمس «علم المشاهدات»، وإن كان قد احترز بأن الأغلب أن يطلق هذا علىٰ المدرَك بحاسة البصر خاصة[8].

---

(١) الفارابي، كتاب الجدل، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٣/ ٧٦).

(٢) الفارابي، «كتاب الجدل»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٣/ ٧٦).

(٣) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٦، ٧٧، ٢٢٣، ٢٤٦).

(٤) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٢).

(٥) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ١٤٥، ٢٥٥).

(٦) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٢٤٦).

(٧) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٧٦).

(٨) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥١).

أو كما يقول البيروني ناصيةَ كتابه «تحقيق ما للهند» يمهِّد لاعتماده علىٰ الملاحظة الحسية والتجاته إلىٰ الرصد المباشر بالمشاهدة في دراسة أديان الهند، والاقتصار علىٰ الواقع المشاهد في التصحيح والتخطئة بعيدًا عما قد عساه علق بالذهن من أقوال شائعة، أو أسبقيات فكرية أو معرفية؛ يقول: «إنما صدق قول القائل: ليس الخبر كالعِيَان، لأن العيان هو إدراك عين الناظر عينَ المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله»[1].

وكان هذا سبيله الأوحد إلىٰ تقرير مذاهب القوم والكلام علىٰ أديانهم «غيرَ باهت علىٰ الخصم، ولا متحرِّجٍ عن حكاية كلامه وإن باينَ الحق، واستُفْظِع سماعه عند أهله؛ فهو اعتقاده، وهو أبصر به»[2].

علىٰ أن ذلكم الموقف الكلامي من الحسيات يعد موقفًا طبعيًّا يتساوق مع ما قرروه من أن العلوم الضرورية -ومنها المحسوسات، ثاني أقسامها- تحصل بخلق الله -تعالىٰ- إياها في نفوسنا، فالعلم بالمشاهدات والمدركات فعله جلت قدرته.

وقد اختلف المتكلمون في الإدراك نفسه؛ فبينما تذهب فرقتا «الأشاعرة والماتريدية» إلىٰ أن الإدراك خلق الله -تعالىٰ-؛ إذ يخلق الله المعاني المدركة في الحواس،ترىٰ المعتزلة أن الإدراك من فعل الإنسان، وعلىٰ هذا فالأشاعرة والماتريدية لا يشترطون كون الإدراك بآلات وأدوات من الحاسة وغيرها اشتراطًا موجِبًا، وإنما هي علىٰ سبيل العادة التي أجراها الله في أن الإدراك يقع عندها، والمعتزلة يوجبون إيجابًا عقليًّا ويشترطون اشتراطًا لازمًا توافرَ الآلات والأدوات لتحقق الإدراك، فالمدرِك لا يصح أن يكون مدركًا إلا بحاسة وما جرىٰ مجراها من الشروط، وكذلك إذا تحققت الشروط وجب الإدراك عندها فهو ارتباط وجوبي وجودًا وعدمًا، وعند الأشاعرة والماتريدية يجوز أن يخلق الله الإدراك ولا شروط، ويجوز ألا يخلق مع توافر الشروط، فلما ألزمهم المعتزلة أن يكون بحضرتنا ما لا نراه التزموا ذلك، من جهة الجواز العقلي، وضربوا لذلك أمثلة، كرؤية النبي المَلَك وانعدامها في

---

(١) البيروني، «تحقيق ما للهند»، (ص/ ١).

(٢) البيروني، «تحقيق ما للهند»، (ص/ ٥).

حق غيره مع حضورهم، ورؤية المُحْتَضَر مَلَك الموت وانتفائها عن غيره ممن حضر[1].

وقد مر بنا اشتراط البنية في الإدراك عند المعتزلة، وعدم افتقار الإدراك إليها عند الأشاعرة والماتريدية. والكلاميون وإن اختلفوا في هذا فإنهم أطبقوا علىٰ أن العلم بالمشاهدات والمدركات فعل الله -تعالىٰ- يخلقه في نفوسنا، حتىٰ ليصح أن يخلق الله فينا العلم بالمدركات من دون الإدراك[2].

والعلم بالمدركات الأصلُ في كمال العقل[3]. وعلل ذلك الحاكم الجشمي

---

(1) راجع: رأي الأشاعرة مثلًا: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٥، ١٨، ٢٦٣). والباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ١٨٣). وأبا القاسم الانصاري، «الغنية»، (٢/ ٧٢٩، ٧٣٣، ٧٣٨). وابن الأمير، «الكامل في اختصار الشامل»، (ص/ ٤٩٦، ٥٢١). ولرأي الماتريدية: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٤٤، ٢١٢). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤١٦، ٤٢٠). ولتعرف رأي المعتزلة: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٣٩، ٥٦). و«المحيط بالتكليف»، (١/ ١٣٧، ٢٠٩). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٥٠، ٢٤٨). وأبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٨٠). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٨٤ ب، ل ١٣٥ أ، ل ١٩٣ ب، ل ٢٣٦ أ). وكان العامري من الفلاسفة قد انتقد هذا الموقف الأشعري موافقًا في هذا المعتزلة في رسالته «القول في الإبصار والمبصر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٤١٥ - ٤١٧). ولا يجب أن يفهم من مذهب الأشاعرة والماتريدية اختلال الموازين وانتشار الفوضىٰ، أو بدوّ التشكك؛ فإن العادة عندهم لا تتخلف إلا بالمعجزات وما إليها، والمعتاد يقين كما سيأتي، فما جوزوه هنا إنما هو من جهة إمكانه وعدم استحالته علىٰ الله، وإن كان الله قد أجرىٰ العادة علىٰ خلافه. [ويُراجع في هذا: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٥، ٨٢، ٨٣). والباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ١٨٣). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٨٠). وأبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤١٩).

(2) راجع: الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٨). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٠). و«المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ٣٤). و«المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٢، ٥٩، ٢١٣). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٤ ب، ل ١٦٨ ب). وأبا رشد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٠٥، ٣٠٦).

(3) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٠). و«المغني»، (إعجاز القرآن)، (ص/ ٤٢، ٢٠٤). وأبا رشد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٠٦). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٨٥ ب، ل ١٨٦ أ).

بتفصيل ووجّهه بما حاصله أن ما كُلِّفناه من المعارف العلمُ بحال الجسم وحال الفعل، ولا علم لنا بحالهما إلا بتقدم العلم بالمدركات، ومعرفة الجسم والفعل، ولا طريق إلىٰ معرفتهما إلا بالمشاهدة[1].

ومؤدىٰ ذلك كله وناتجه أن العلم بالمشاهدات مما يشترك فيه العقلاء جميعًا، ولا يسوغ الاختلاف عليها، بل يجب أن يستووا في العلم بها، فأرباب الحواس السليمة لا يجري الاختلاف بينهم في معرفة المحسوسات، فإذا اتفقت حواسهم في الصحة، وانتفت الآفات،لم يصح أن ينفرد بدعواها بعض دون بعض[2].

وفي اشتراط السلامة من الآفات أوضح الماتريدي أن «المؤُوف (مَن به آفة) وفي حالة النوم والبعد والدقة لا يوصل إلىٰ حقائق الأشياء، وعند الارتفاع (يعني ارتفاع هذه الموانع) يوصل»[3].

فالمحسوسات وإن كانت لا تتبدل إلا أن الغلط يتطرق إليها بآفات تحدث في الحواس[4].

وفي هذا الإطار ذهب الحسن بن الهيثم أن منال الحكمة وتأتيها مشروط بلطافة الحس واعتدال حركة القوة الناطقة في الإنسان[5].

وأكد القاضي عبد الجبار ضرورة كون المدرك كامل العقل ليحصل له العلم بالمدركات «ألا ترىٰ أن فتح البصر، وحضور المدرَك، وزوال الموانع قد تحصل والمدرِك لا يعلم لكونه غير كامل العقل»[6].

---

(١) راجع: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٧ أ، ب، ل ١٦٨ أ). وقارن بالقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٦٦).

(٢) راجع: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٦، ١٧). والباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٨٨). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٣، ١٥، ١٧». وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية»، (٢/ ٧٥٢). والغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٦٤).

(٣) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٥). وانظر: (ص/ ٢٢٥).

(٤) انظر: الغزالي، «معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٩٨).

(٥) انظر: ابن الهيثم، «مقالة عن ثمرة الحكمة»، (ص/ ١٧، ١٨).

(٦) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢٢٥). وقارن بـ(النظر والمعارف)، (١٢/ ٥٩). وبالغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨٧).

فإذا تحققت الشروط وجدنا أنفسنا ساكنة إلىٰ العلم بالمشاهدات[1].

وهذا في حق كل أحد. ومتىٰ تقرر هذا وصدق فلا سياغ إذن لإنكار علوم الحس، ولا وجه ألبتة في جحدها، لوجوب الشركة بين جميع العقلاء في هذه العلوم، فمن عاند الحق وأنكر ما يعلمه من نفسه ضرورة لم يعتد به، وعليه فإن في السؤال الجدلي بين المتناظرين «متىٰ سأل (الجدليُّ النظَّارُ) عما لا يشتبه علىٰ عاقل، كان طعنًا في سؤاله. كمن يقول: هل العالم موجود؟ وهل في الدنيا مكة؟ وهل هذا الشخص أو هذا الجبل موجود؟ يشير إليه! وما شاكل ذلك؛ وهذا لا يُجاب، ولا يُلتَفَت إليه، ولا يعبأ بسؤاله»[2].

«وقد ثبت أن ما يعلم بالضرورة ودرك الحواس لا يجوز أن يُجمِع علىٰ جحده وإنكاره قومٌ بهم تثبت الحجة وينقطع العذر، كما لا يجوز ذلك في جحد وجودنا ووجود السماء فوقنا والأرض تحتنا»[3].

وكان هذا سبيلًا إلىٰ عدم الاعتداد بالسوفسطائية إنكارِهم علومَ المشاهدات، ولم يجدوا مساغًا لمناظرتهم ومكالمتهم، ونزعوا إلىٰ أن من أنكر المحسوسات فلا سبيل إلىٰ مكالمته»[4].

ومستندهم في هذا كما نقل الحاكم الجشمي عن أبي القاسم البلخي أن «الأصل في الدلالة المشاهدة، فمن نفاها كيف يُكلَّم»[5].

ونقل القاضي عبد الجبار عن البلخي أيضًا قوله فيهم «إذا اعترفوا بجهل المشاهدات ولا عِلْمَ أصح منه، فكيف يدل علىٰ صحته؟»[6].

إذا لم يكن بين المتجادلين أصل يُجمع عليه استحالت بينهم المناقشات بَلْهَ اكتمالها

---

(١) انظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٦٤ أ، ب).

(٢) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٨٠، ٨١).

(٣) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٤٣، ٤٤).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٦).

(٥) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٤٠ أ). وانظر: (ل ١٦٣ ب).

(٦) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٤١).

واستمراريتها وجني ثمارها، وليس آصل من المحسوسات بعد الأوليات. وأضاف القاضي عبد الجبار سببًا آخر في تعليل ذلك المنزع -أعني عدم مناظرة السوفسطائية- وهو أنهم يعلمون ما يجحدون، وقَرَّ في أنفسهم ما هم له منكرون، يقول: «وقد صح أنا نعلم في العقلاء أنهم كاذبون إذا جحدوا المشاهدات أو غيرها مما حصل فيهم طريق المعرفة به»[1].

وكان هذا علىٰ أساسٍ من أن التساوي في كمال العقل يستوجب الاشتراك بين الجميع في العلوم المودعة في العقول، فإذا علمنا من حال مَن نكلمه أنه كامل العقل، فلا ريب حينئذ أن حالَه حالُنا في العلم بالمشاهدات، فلم يكن لإنكاره حالتئذ قيمة[2].

وعلىٰ هذا كان الأشعري يجزم أن السوفسطائية تعلم حقائق المشاهدات، ولذا تُنَبَّه علىٰ أنها تعلمها[3].

وكان لا ينكِر أن من اعتقد نفي الأعراض عالم بها، لكن لعله جَهِل كونها غيرَ جواهرِها القائمةِ بها، وسبيل معرفة هذا الاستدلالُ[4].

وكان هذا مرشدًا إلىٰ سبيلٍ من سبل التعامل معهم، وذلك برد الجاحد المنكر إلىٰ نفسه فيما ينكره، والتنبيه علىٰ فساد إنكاره «فإذا كان السوفسطائي يقول: إني لا أعتقد المدركات ولا تسكن نفسي إلىٰ ما اعتقدت منها من وجودها، ومفارقة الأسود للأبيض، والحلو للحامض، والطويل للقصير، والصغير للكبير، فقد جحد ما يعلمه باضطرار، فيجب أن نُنَبِّه علىٰ فساد قوله»[5].

ولخَّص الماتريدي الكلام عن إنكار السوفسطائية علوم الحس والمشاهدات قائلًا: «العيان ما يقع عليه الحواس، وهو الأصل الذي لديه العلم الذي لا ضد له من

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٥١).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٤٨).

(٣) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣١٤). وقارن بالماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٥).

(٤) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٤٠).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٤٢، ٤٣).

الجهل، فمن قال بضده من الجهل، فهو يُسَمِّي مُنْكِرَه كلُّ سامع مكابرًا، تأبَىٰ طبيعة البهائم أن يكون ذلك رتبتَها؛ إذ كلٌّ منها يعلم ما به بقاؤها وفناؤها، وما يتلذذ به ويتألم[1]، وصاحب هذا ينكِر ذلك. وأُجمِعَ ألا يناظَر مع مَن كان ذلك قوله؛ إذ لا يُثبِت إنكاره ولا حضوره بنفسه، والمناظرة في مائية الشيء أو هِسْتِيَّتِه[2] وهو لهما وللدفع جميعًا دافع»[3].

وكان ذلك مدعاة منه إلىٰ أن قصارىٰ ما يُعامل به من هذا حاله أن «يؤلم بالألم الشديد من قطع الجوارح ليدع تعنته، إذ نحن نعلم أنه يعلم العيان؛ إذ هو علم الضرورة، ولكنه يقول متعنِّتًا، وحق مثلِه ما ذكرتُ ليجزَع ويَضْجَر، فيُقَابَل بتعنُّتِ مثلِه، فيَنْتَهِك لديه سِترُه»[4].

---

(١) لعل الأنسب والأليق أن يقول: كلٌّ منها يدرِك فطرةً وجبلةً؛ إذ البهائم ليست عالمةً.

(٢) مائية الشيء: وجوده في الذهن، وهِسْتِيَّتُه: هويته أو وجوده في الخارج. و«هست» -كما قال الفارابي- كلمة فارسية يستعملونها في الدلالة علىٰ الأشياء كلها، لا يخصون بها شيئًا دون شيء ... إذا أرادوا أن يُعمِلوا «هست» مصدرًا قالوا «هستي» ... وليس في العربية لفظة منذ أول وضعها تقوم مقام «هست» في الفارسية ... فبعضهم رأىٰ أن يستعمل لفظة «هو» مكان «هست» في الفارسية ... فاستعملوا «هو» في العربية مكان «هست» في الفارسية في جميع الأمكنة التي يستعمل الفرس فيها لفظة «هست»، وجعلوا المصدر منه «الهوية» ... ورأىٰ آخرون أن يستعملوا بدل «الهو» لفظة «الموجود» ... وجعلوا مكان «الهوية» لفظة «الوجود». [الفارابي، «كتاب الحروف»، (ص/ ١١١ - ١١٣)].

(٣) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٠).

(٤) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٠).

★ ثالثًا- استعمال المحسوسات في الاستدلال الكلامي والفلسفي:

لما كان للمحسوسات هذه الرتبة العليا من العلوم الضرورية، والمرتبة السامقة من المعارف عامة، فلا عِلْمَ أصحُّ منها، فقد قُدِّرَ لها أن تحظىٰ باهتمام المتكلمين والفلاسفة، وأن تكون محورًا في كثير من استدلالاتهم، وأن يشيع التعويل عليها في مصنفاتهم. ولعل الواقعية -وهي السمة التي انمازت بها المعرفة الإسلامية- قد أسهمت بشكل كبير في هذا الاعتداد الحافل بالمشاهدات، فلا شك أنه لا أدخل في الواقعية من الشواهد الحسية، أو كما قيل: «ليس بعد العين أين» إذا عممنا لفظ العين ليشمل ما سواها من الحواس. وحقيق بمن يبتغي الوصول إلىٰ الحقيقة من أقرب طريق أن يكون معتمده -ما أسعفه ذلك- حقائق الواقع الحسي وثوابت الشاهد الكوني؛ فلا أقرب منها إلينا.

«ولما كانت هذه الأمور داخلة تحت القدر المشترك بين البشر جميعًا، كان الاعتماد عليها في البراهين العقائدية دليلًا علىٰ قوة الحجة، فمن استطاع عن طريقها إثبات صحة معتقداته وبطلان ما سواها، كان أقطع للخصم»[1].

علىٰ أن الجدير بالذكر والحري بالتنبيه عليه بدايةً في هذا المقام - أن كثيرًا من نماذج توظيف المشاهدات كان في كثير منه عبارة عن ضرب أمثلة من الشاهد «فإن مرجع العقول ومداركها إلىٰ أمثلة الشاهد»[2].

وكان استعمال المتكلمين والفلاسفة المقدماتِ الحسيةَ في الاستدلال علىٰ جهتين: جهة التأسيس بها للمذهب المروم إثباتُه، وجهة اتخاذها مقياسًا وسبيلًا إلىٰ نقض المذاهب المخالفة، وأساسًا في التدليل علىٰ بطلان قول الخصم إذا تعارض مذهبه أو مقدماته ومكوناته مع دلالة المشاهدة. وفي كلتا الجهتين إما أن يكون الاعتماد علىٰ المحسوسات ابتداءً، فيقوم عليها وحدها الحكم بالجزم إثباتًا أو نقضًا، وإما في تضاعيف الاستدلال، فتكون ضمن مفرداته، ويرتبط هذا بالمنهج المستعمل من مناهج الاستدلال.

---

(١) أ. د. مختار محمود عطا الله، «مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي»، الجزء الأول: عند المعتزلة (دراسة لمنهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة للإسلام: اليهود والنصارىٰ والمجوس)، (ص/ ١٦١).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٨٦).

وحيث يبتدئ الكلاميون مباحثهم العقدية بالألوهية، فإنهم يفتتحون الكلام فيها بإثبات حدوث العالم لإثبات محدثه؛ وإذ لا يتأتىٰ ذلك إلا بمراجعة الشواهد الحسية في الطبيعة من حيث الكشف عن دليل الحدوث فيها، فيمكن القول إن البحث الكلامي في الألوهية يبدأ بمراجعة الشواهد الحسية، التي تمثل أجزاء العالم؛ وقسمتها لديهم جواهر وأعراض، أو جواهر وأعراض وأجسام. وقد نص الجويني علىٰ أن الإحاطة بالحوادث البداية في إثبات الصانع والتوصل إلىٰ معرفة الله تعالىٰ[1]. ولا يخفىٰ أن هذا يتفق تمامًا مع منهج القرآن الذي يستلفت العبد في كثير من الآيات إلىٰ الكون المنظور، ويستنبهه علىٰ دلالة بديع الصنائع وأعاجيب المخلوقات علىٰ بارئها ومنشئها وخالقها[2].

وَرَدُّ الناسِ إلىٰ دليل المشاهدة منهج قرآني عام في إثبات قضايا العقيدة، وقد التمسه الأشعري سندًا في إثبات أن كلام المتكلمين في أصول التوحيد وفروعه مأخوذ من الكتاب العزيز، مستشهدًا برد القرآن علىٰ منكري البعث، مع إنكار الخلق الأول وقولهم بقدم العالم، بِرَدِّهم إلىٰ ما يعرفونه ويشاهدونه في الطبيعة[3].

---

(١) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة النشار وآخرين، (ص/ ١٤٠).

(٢) وقد قرر الغزالي هذا أحسن تقرير، فقال بعد أن ساق كثيرًا من الآيات التي ترشد إلىٰ وجود الصانع ﷻ ومعرفته: «فليس يخفىٰ علىٰ من معه أدنىٰ مُسْكَةٍ من عقل إذا تأمل بأدنىٰ فكرةٍ مضمونَ هذه الآيات، وأدار نظره علىٰ عجائب خلق الله في الأرض والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات - أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكَم لا يستغني عن صانع يدبره، وفاعل يُحكِمه ويقدِّره». [«إحياء علوم الدين»، (١/ ١٠٥). وقال: «العالَم هو السُّلَّم إلىٰ معرفة البارئ -سبحانه-؛ فهو الخط الإلهي المكتوب المودَع المعانيَ الإلهية، والعقلاء علىٰ اختلاف طبقاتهم يقرؤونه، ومعنىٰ قراءتهم له فهمهم للحكمة التي وضِعَ دالًا عليها». [«معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٥٤)]، ثم أطال في الاستشهاد بالآيات القرآنية، والكشف عن مضمونها في سياق ما رام إثباته. وقد دبَّجَتْ يراع الغزالي رسالة نيِّفت علىٰ أربعين صفحة سماها: «الحكمة في مخلوقات الله ﷻ»، زاعمًا -زعمًا لعمر أبيك ليس بمزعم- أن التفكر في مخلوقات الله ومصنوعاته، وفهم الحكمة من أنواعها - الطريقُ إلىٰ معرفة الله جلت قدرته. [راجع الرسالة ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٥ - ٤٩)].

(٣) راجع: الأشعري، «استحسان الخوض في علم الكلام»، (ص/ ٤ - ٦).

وألج الآن إلىٰ ما قصدت إليه من ذكر النماذج التي عوَّل فيها المتكلمون والفلاسفة علىٰ دلالة المشاهدة.

في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» ذكر الغزالي مثالًا للحسيات التي جعلها أول مداركه الستة في كتابه هذا لاقتناص الأصول الواجبة التسليم، فقال: «مثاله (يعني مثال هذا المَدْرَك): أنا إذا قلنا: كل حادث فله سبب، وفي العالم حوادث، فلا بد لها من سبب. فقولنا: في العالم حوادث - أصل واحد يجب علىٰ الخصم الإقرار به[1]؛ فإنه يدرَك بالمشاهدة الظاهرة حدوثُ أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والأمطار، ومن الأعراض الأصوات والألوان . . . فلا يمكنه إنكاره»[2].

وما أطرف ما ذكره في ثبوت الأجسام والأعراض بقوله: «فأما ثبوت الأجسام والأعراض فمعلوم بالمشاهدة، ولا يُلتفت إلىٰ من ينازع في الأعراض وإن طال فيها صياحه، وأخذ يلتمس منك دليلًا عليها[3]؛ فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه إن لم يكن موجودًا، فكيف يُشتغل بالجواب عنه والإصغاء إليه[4]، وإن كان موجودًا فهو لا محالة غير جسم المتنازع، إذ كان جسمه موجودًا من قبلُ ولم يكن التنازع»[5].

وقال في تأكيد ثبوت الأعراض وكون ذلك أصلًا يجب التسليم به ولا يسع عاقلًا جحدُه: «لا يستريب عاقل قط في ثبوت الأعراض في ذاته من الآلام والأسقام، والجوع العطش، وسائر الأحوال، ولا في حدوثها، وكذلك إذا نظر إلىٰ أجسام

---

(١) لعل الأولىٰ هنا أن يقول «وفي العالم موجودات»؛ لأنه لو كان القول بحدوثها واجبَ التسليم لما صح الاستدلال عليه، ومعلوم أنهم قدموا الأدلة علىٰ حدوثها في مجابهة القائلين بقدم العالم والدهريين والقائلين بكمون الموجودات بعضها في بعض. وترتيب المقدمات بإثبات الأعراض وإثبات حدوثها؛ ولعله قد استدرك ذلك بعدُ في موضع آخر في النص التالي لهذا أعلاه.

(٢) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨٤).

(٣) في الأصل «عليه» والأصح «عليها»؛ لأن الكلام علىٰ الأعراض، وإن كان للأول وجه من الصحة إن قصد بالضمير «الثبوت».

(٤) يعني أن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ثبتت من فعله، وهي أعراض؛ إذ هذه -إحداها أو كلاها- ليست ملازمة له، بل تطرأ وتزول، والطروء دليل العَرَضية، كما أنها ليست جسمه لِمَـا ذُكَر. فدلَّ علىٰ ثبوتهما ومغايرتهما.

(٥) السابق نفسه، (ص/ ٩١).

العالم لم يسترِبْ في تبدل الأحوال عليها، وأن تلك التبدلات حادثة، وإن صدر عن خصم معاندة فلا معنىٰ للاشتغال به، وإن فُرِضَ فيه خصم معتِقد لما يقوله، فهو فرض محال إن كان الخصم عاقلًا»[1].

وذلك باعتبار أن التغير والتبدل والانتقال -وهو معلوم لنا في الأعراض بالحس والمشاهدة- دليل الحدوث «وعُرِف بهذا أن إنكار الأعراض من قبيل جحد الضروريات وإنكار المشاهدات»[2].

وعند الجوينْي الاختلاف بين الأعراض يدرك بالضرورة والحس، بما نشاهده من اختلاف الصفات واستبداد أحد الجواهر بصفة تخالف ما استبد بها غيرها[3].

والعلم بالجوهر ضرورةً بالإدراك، لتعذر نفيه عن أنفسنا عند ابن متويه[4].

وفي إثباته الإحكام والإتقان في المخلوقات لِيُرَتِّبَ عليه إثبات صفات الحياة والعلم والقدرة والإدراك لفاعلها - أحال الغزاليُ السائلَ إلىٰ أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ليستبين له عجائب الصنع وبديع الإتقان، وسمىٰ ذلك أصلًا يُدرِك معرفتَه الحسُّ والمشاهدةُ، ولا يتسع جحدُه[5].

وكان أبو الحسن الأشعري قد استند في التدليل علىٰ أن للعالم صانعًا ومدبرًا إلىٰ المشاهدات، ممثِّلَة في خلق الإنسان من النطفة ثم صيرورتها علقة فمضغة فعظامًا فلحمًا فدمًا، وأن كون الإنسان يعجِز في حالة قوته وشبابه عن القيام بهذه المرحلة والانتقال من إحداها إلىٰ أخراها، لو القيام بإحداها فقط - دليل علىٰ عجزه عن فعل ذلك وهو في طور ضعفه ونقصانه، كما أنه أو جهد نفسه ليعيدها إلىٰ الشباب بعد الهَرَم والكِبَر ما استطاع، فدل ذلك علىٰ أن له ناقلًا من طورٍ إلىٰ طور وخالقًا ابتداءً ومدبرًا لجميع أحواله[6].

---

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٩٣، ٩٤).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥٥).

(٣) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٤٠).

(٤) انظر: ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٥٤).

(٥) انظر: الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٤٩).

(٦) راجع: الأشعري، «اللمع»، (ص/ ١٧، ١٩).

وهذا المثال عند متبعه الباقلاني[١].

وأطنب الحاكم الجشمي في ذكر المشاهدات والشواهد الحسية للاستدلال بها علىٰ حدوث الأجسام، والتصدي للدهرية والطبائعيين والمنجمين، فذكر ما نشاهده من الحيوانات والنباتات والزروع والثمار، وما هي عليه من التركيب والصور المختلفة، والحواس والأعضاء، والنمو والنطق والأزهار المختلفة الألوان والطعوم والأراييح، والشهوات والمشتهيات، وكل هذا كان بعد أن لم يكن، وهذا دليل الحدوث، فمن أنكره فقد دفع المشاهدات، ولا سبيل إلىٰ دفعها[٢].

واستطرد كثيرًا في الاعتماد علىٰ المقدمات الحسية للتدليل علىٰ الصانع ﷻ فذكر النطفة التي تصير بشرًا ذا حواس وأعضاء وجوارح وعروق وأعصاب وتراكيب عجيبة ظاهرة وباطنة، وانتقاله من حال الطفولة إلىٰ الشباب إلىٰ الكهولة، ثم عاد فذكر الحواس وتخصيص كل حاسة بوظيفة؛ فالعينان للنظر والرؤية، واليدان للبطش والعمل، والأذنان للسمع، والرِّجْلان للسعي والتصرف، والشفتان آلات الكلام والمضغ، والمَعِدَة للغذاء والهضم، والعروق للدم، والفروج للتناسل، والأعصاب للحركات والسكنات، والعضلات للمد والجذب، والدماغ لأنواع من المنافع. ثم انتقل من الإنسان في نفسه إلىٰ نظره فيما حوله من المخلوقات، فذكر علىٰ الإجمال كون العالم كبيت مبنيّ؛ السماء سقفُه، والأرض بِسَاطُه، والنجوم مصابيحُه، والجواهر ذخائره المخزونة، ثم ذكر ما بُثَّ فيما بين السماء والأرض من حيواناتٍ ونباتاتٍ وأنواعٍ من المنافع جمة، ثم فصل ذلك تفصيلًا يكشف عن بديع الصنع في التركيب العجيب والتأليف الباهر، ليقرر بأَخَرَة أن ذلك كله لا يصح وقوعه إلا من مدبر حكيم، وليس صنعه إلا بتقدير العليم القدير[٣].

وبمثل هذا علىٰ الإيجاز استدل الماتريدية علىٰ حدوث جميع العالم أعيانًا

---

(١) انظر: الباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ٣٢).

(٢) راجع: الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في تصحيح الأصول»، (ص/ ٥٣).

(٣) راجع: الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في تصحيح الأصول»، (ص/ ٥٧ - ٦١). وقارن بالغزالي، «الحكمة في مخلوقات الله ﷻ»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٦). و«معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٥٦ - ٦٠).

وأعراضًا علىٰ ما هي قسمة العالم عندهم[1].

وانطلاقًا من المشاهدات متمثِّلة في الأفعال المحكمة وما هي عليه من الترتيب والتنظيم كان استدلال المتكلمين علىٰ صفات الصانع -تعاظمت قدرته- من الحياة والقدرة والعلم والإرادة[2].

وأكثر التعويل علىٰ الحس والمشاهدة الغزالي في استخراج موازين المعرفة العقلية في كتابه القيم «القسطاس المستقيم».

فعلَىٰ أن القرآن مبنيٌّ علىٰ الحذف والإضمار والإيجاز فهم الغزالي أن أبا الأنبياء إبراهيم -عليه الصلاة والسلام- في حواره مع النمرود كأنه قال: القادر علىٰ الإطلاع (يعني إطلاع الشمس من المشرق) هو دونك «معلوم بالمشاهدة؛ فإن عَجْز نمرود وعَجْز كل واحد سوىٰ مَن يحرِّك الشمس مشاهَد بالحس»[3].

وعدَّ قوله -تعالىٰ- علىٰ لسان إبراهيم -عليه الصلاة والسلام-: ﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] استدلالًا من أصلين: الأول أن القمر آفل، وهو معلوم بالحس. والثاني أن الإله ليس بآفل. فيَنْتُج أن القمر ليس بإله ضرورةً. وهذا عنده من أمثلة التعادل الأوسط[4].

وجعل قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١] استدلالًا من أصلين: الأول، موسىٰ ﷺ بشر، وهو معلوم بالحس. والثاني، موسىٰ ﷺ أُنزل عليه

---

(١) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٧، ٧٨). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٧). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٦١، وما بعدها).

(٢) راجع المسائل المخرجة علىٰ البديهيات عند المتكلمين في المبحث الثاني من هذا الفصل.

(٣) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٤٩، ٥٠). وقد جعل الغزالي هذا القياس مكوَّنًا من أصلين: الأول: متَّفق عليه بالمواضعة، ومعترَف به من الخصم، وهو أن الإله قادر علىٰ إطلاع الشمس من المشرق؛ إذ هو قادر علىٰ كل شيء، وذا من جملة الأشياء .والثاني: معلوم بالمشاهدة، وهو أن القادر أحد غير النمرود. فيَنْتُج أن القادر هو الله -تعالىٰ- الذي يقول به أبو الأنبياء إبراهيم -عليه الصلاة والسلام-. وهذا عنده مثال لميزان التعادل الأكبر.

(٤) انظر: الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٥٥).

الكتاب، وهو معلوم ومتفق عليه باعترافهم. فيَنْتُج أن الله أنزل علىٰ بشر كتابًا، وهو شيء. وهذا مثال من أمثلة ميزان التعادل الأصغر[1].

واعتمد الغزالي علىٰ المشاهد في الاستدلال علىٰ أن النفس هي المدرِكة دون الأعضاء، وفي افتنان قوىٰ النفس[2].

وضرب الأشاعرة في الاستدلال علىٰ الكسب وتقريب معقوليته من الأذهان - مثلًا من الواقع المشاهد، وهو الحجر الكبير يعجِز عن حمله رجل، ويقدِر آخر علىٰ حمله منفردًا، فإذا اجتمعا علىٰ حمله كان حصول الحمل بأقواهما، ولا يخرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملًا، فكذلك لا يقدِر العبد علىٰ الانفراد بفعله واستقلاله بالقيام والإتيان به، ما لم تكن قدرة الله القوي، ولا يُخرِج ذلك العبدَ أن يكون مكتسِبًا فاعلًا[3].

وضرب الجويني لذلك مثلًا آخر من الشاهد أيضًا، وهو العبد غير مأذون له التصرف في مال سيده إلا بإذنه، فإذا أذن له سيده في بيع ماله فباعه نفذ بيعه، ويعزَىٰ البيعُ إلىٰ السيد لإذنِه لعبده أن يتصرف في ماله، فلولا إذنه ما نفذ البيع، والعبد متصرف بإذن سيده؛ فالله آمرٌ ناهٍ خالقٌ، والعبد مختار مطالَب مأمور منهيٌّ، وفعله تقدير ومراد لله، وخَلْقٌ مقضِيٌّ[4].

وتذرع الجويني وأبو سعيد المتولي بالشاهد الحسي في إثبات جواز الشفاعة وتجويز تشفيع الشفعاء، متمثِّلًا بأنه لا يَقبُح عند العقلاء أن يُشَفِّع المَلِك بعضَ المخلِصين المصطفَين لديه في مذنب استحقَّ عقابًا[5].

واستند إلىٰ المشاهَد أبو اليسر البزدوي في إثبات الكرامات[6].

---

(١) انظر: الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٥٩). وقد استوجز ما يعنيه بهذه الموازين الثلاثة، فقال «الأكبر هو الذي يتسع لأشياء كثيرة، والأصغر خلافه، والأوسط بينهما»، (ص/ ٦١).

(٢) انظر: الغزالي، «معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٦١، ٦٢).

(٣) نقله وعزاه إلىٰ الأصحاب - عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٣٣، ١٤٣).

(٤) انظر: الجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ٥٠).

(٥) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٩٤). و«العقيدة النظامية»، (ص/ ٨٢). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٧٢).

(٦) انظر: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٣٧).

وفي أن الشيء الواحد يجوز أن يكون معلومًا من وجه مجهولًا من وجه[1].

وأما الفلاسفة فعلىٰ الرغم من أن أسلوبهم يميل إلىٰ التقريرية والمباشرة، وإرسال القول إرسالًا يكاد يخلو من تنظيم منهجي وترتيب منطقي للمقدمات، وكأنهم يجزمون بالمذاهب والمقالات جزمًا ثم لا يبالون بالاعتراضات ومناقشتها إلا في القليل النادر؛ فإن المطالِع لنصوصهم لا يعدم حرصًا منهم علىٰ التعويل علىٰ المشاهدات، فالفارابي والعامري وظفاها في ذكر معاني الواحد والوحدة لإثبات الواحدية من كل وجه لله تعالىٰ[2].

واستعملها العامري في حنايا حديثه عن العلاقة بين الفاعل والمفعول، إذ تحدث عن قوتَي الفعل اللتين يتوقف عليهما في وجوده وكيفيته: القوة الفعالة، وهي القوة التي يصدر عنها الفعل، وهي المحدِثة له. والقوة الانفعالية، وهي التي يَثْبُت بها الفعل، وهي القابلة له، بغية الوصول إلىٰ إثبات أن الله -عظمت قدرته- هو الفاعل الأول لجميع الموجودات، فهو خالق أفعال العباد، وللعبد أيضًا فعل خاص بما أعطاه الله من قدرة القيام بالفعل[3].

واستند العامري إلىٰ الشواهد الحسية في تأييد انقسام الممكن إلىٰ: الممكن الطبيعي، والممكن التقلُّبي، والممكن النادر، وما يتعلق بكل نوع من أنواع هذا التقسيم من قضايا[4].

وفي إثبات الغائية الكونية[5].

وكذلك استعملها في مقدمة الكلام عن مراتب المدركات بحاسة البصر[6]. وفي

---

(١) انظر: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٤٢).

(٢) انظر: الفارابي، كتاب «الواحد والوحدة»، (ص/ ٤٨، ٤٩). والعامري، «شذرات في الفلسفة الخلقية»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٥١٧).

(٣) راجع: العامري، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٦١، ٢٥٦).

(٤) راجع: العامري، «التقرير لأوجه التقدير»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٣٦).

(٥) راجع: العامري، «التقرير لأوجه التقدير»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٣٣٤ - ٣٣٧).

(٦) انظر: العامري، «القول في الإبصار والمبصر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٤٢٠).

افتنان الأفعال بالإضافة إلىٰ فاعلها إلىٰ ثلاثة أقسام: بالذات، وبالأداة، وبالآلة، تمهيدًا للحديث عن كيفية استتمام عملية الإبصار(١).

واستعملها ابن سينا في إثبات انقسام الأجسام إلىٰ بسيطة ومركبة، وثبوت كل منهما بالمشاهدة(٢). وفي إثبات أن لكل جسم طبيعي حيزًا طبيعيًا(٣). وفي مطايا حديثه عن كيفية تعقل الباري الأشياء وإثبات صفة العلم(٤). ومثَّل لفيضان الخير من الأول علىٰ سبيل اللزوم بالضياء للشمس، والظل للشخص(٥).

أما الاستناد إلىٰ دلالة المشاهدة والتعويل عليها في الرد علىٰ الخصوم وإبطال مذاهب المخالفين، فقد تعددت نماذجه في الموقف الكلامي، وظهرت الثقة المفرطة في المشاهدات والاعتداد بها في مقدمات الاستدلال «فإن أثبت المستدل تعارض مذهب الخصم مع معطيات الواقع الحسي، دل هذا علىٰ بطلانه»(٦). يكفي المستدل إذن ليفرغ من إبطال مذهب خصمه أو يدلل علىٰ بطلانه، أن يثبت معارضته الحس؛ إذ «كيف يُعتَقد أمر ظهر للعيان خلافُه؟»(٧).

ومن نماذج التعويل علىٰ المشاهدات في إبطال مذهب الخصم - لجوء القاضي عبد الجبار إلىٰ الشاهد في الرد علىٰ من يقول بأن في أفعال الله -تعالىٰ- ما ليس بمحكم، اعتراضًا علىٰ كونه -تعالىٰ- عالمًا(٨).

---

(١) انظر: العامري، «القول في الإبصار والمبصر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٤٣٠). والفرق بين الآلة والأداة، أن الأداة آلة متصلة بالفاعل، والآلة أداة منفصلة عنه. (الموضع نفسه).

(٢) انظر: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٧١).

(٣) انظر: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٧١).

(٤) راجع: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٨٤، ٢٨٥).

(٥) انظر: ابن سينا، «الرسالة العرشية في إثبات حقائق التوحيد وإثبات النبوات»، (ص/ ٤٠). وقارن بالعامري، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٥٨).

(٦) أ. د. مختار محمود عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ١٣٥).

(٧) البيروني، «الآثار الباقية عن القرون الخالية»، (ص/ ٨).

(٨) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٢١). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٥٨، ١٥٩).

واعتمد الحاكم الجشمي علىٰ المشاهدات في تضاعيف الرد علىٰ من أنكر النسخ عقلًا[1].

وأبو المعين النسفي في الرد علىٰ من زعم أن الله ساوىٰ بين الخلق في العقل، ولم يفضِّل أحدًا علىٰ أحد بإعطائه زيادة فيه[2].

وأبو المعين النسفي أيضًا وأبو القاسم الأنصاري في نقض قول الدهرية: لا عَرَض إلا وقبله عَرَض[3].

وفي الرد علىٰ المرقيونية من فرق الثنوية[4].

وقد كان للأشاعرة النصيب الأوفىٰ من تلك النماذج.

فبالاعتماد علىٰ المشاهدة رد السمناني علىٰ النظّام إنكاره الجزء الذي لا يتجزأ (الجوهر الفرد)[5].

ووظفها الباقلاني في الرد علىٰ من زعم أن الله متكلم بحروف وأصوات[6].

واستعملها الباقلاني أيضًا في الرد علىٰ منكري إعجاز القرآن بحجة عدم خروجه عن حروف المعجم التي يتكلم منها الخلق من أهل الفصاحة وغيرهم، فأثبت أن إعجازه من ذلك الوجه في ترتيب الحروف ونظمها وإحكام رصفها، وألَّوْ كان ذلك يبطل مزية القرآن وموضع الأعجوبة في نظمه، لوجب إبطال فضيلة الشاعر المفلَّق والخطيب المسقع علىٰ من سواهم[7].

وأبو الوليد الباجي في الرد علىٰ النظّام فيما ذهب إليه من وقوع العلم بخبر الواحد

---

(١) انظر: الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول في الأصول»، (ص/ ٢٠٤).

(٢) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٥١).

(٣) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٧١). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣١٨).

(٤) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٠٥، ١٠٦).

(٥) انظر: السمناني، «البيان عن أصول أهل الايمان»، (ص/ ٢٥٥).

(٦) راجع: الباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ١٢٠). وقارن بأبي إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١٤٥).

(٧) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٥١).

إذا قارنته قرائن، إن عَرِيَ عنها لا يقع العلم به[1].

والجويني في الرد علىٰ من زعم أن الجزء أو الجوهر لا يلاقيه إلا جزء خلافًا لما هو ظاهر من أن الجوهر تحيط به ستة من الجواهر[2].

وحظيت ردود الأشاعرة -وشاركهم في أغلبها الماتريدية- ومناقشتهم اعتراضات المعتزلة وشبهتهم بنصيب وافر من تلك النماذج الأشعرية في المسائل المخرجة علىٰ المعلوم بالحس، وأكثرها يعتمد علىٰ ضرب أمثلة من الشاهد والمحسوس، فمن ذلك رد الجويني علىٰ المعتزلة إلزام الأشاعرة علىٰ قولهم بالكلام النفسي الأزلي - أن يوصف الله -تعالىٰ- بكونه آمرًا ناهيًا قبل وجود المخاطبين، وثبوت الأمر قبل وجود المأمورين محال، فضرب الجويني مثالًا بأن الواحد منا يزوِّر المعاني ويرتبها قبل حينونة موعد إيرادها، فإذا حان موعد أدائها أداها فأنهاها[3]، وفي الرد عليهم أن شكر المنعم يُدرَك وجوبه بضرورة العقل[4]، وفي الرد عليهم شبهَتَهم أن الله لا يريد من عباده إلا ما أمرهم به، وليس يريد منهم الكفر والقبائح، لأن مريد السفه سفيه، في مناقضة منهم (أعني مناقضة المعتزلة) لمذهب الأشاعرة أن كل حادث مراد لله بالإرادة القديمة، لا يختص تعلقها بصنف من الحوادث دون بعض. فتذرع الأشاعرة -كل بحسبه- بضرب عدة أمثلة من الشاهد المحسوس والمعيش[5].

واتفق الماتريدية معهم في هذا وضربوا له من الشاهد أمثالًا[6].

وفي الرد عليهم ومن علىٰ مذهبهم من الخوارج والزيدية (ويطلِقون عليهم جميعًا

---

(١) انظر: أبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ٣٣٢).

(٢) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة النشار وآخرين، (ص/ ٤٨٦).

(٣) انظر: الجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ٢٨).

(٤) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٦٩، ٢٧٠). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٣٩). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ١٠٢٢).

(٥) راجع: الأشعري، «اللمع»، (ص/ ٥٦، ٥٧). والسمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٤٠١، ٤٠٢). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٠٣، ١٠٤). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٤٤، ٢٤٥). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٣٠، ١٣١). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٩٧٧، ٩٨٣).

(٦) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧١٤).

في هذا القول - الوعيدية) قولهم بخلود صاحب الكبيرة في النار إن لم يوفَّق إلىٰ التوبة منها وإن مات عارفًا بالله -تعالىٰ-[1].

وفي الرد علىٰ أبي هاشم الجبائي وتابعيه أن التوبة لا تصح إلا بالانكفاف عن جميع الذنوب[2].

وفي ردهم عليهم إنكار الشفاعة كان مرجعهم إلىٰ شواهد الشاهد التي تقضي بجواز تشفيع بعض الملوك المخلصين المصطفَيْنَ لديه في مذنب استحق عقابًا[3].

وقد وقعت ردود الأشاعرة في مناهضة مذهب المعتزلة في وجوب الأصلح علىٰ الله بجميع فروعه - موقع الصدارة كثرةً من النصوص الأشعرية المشار إليها في اللياذ بالشاهد الحسي، والرجوع في الاستدلال إليه، وكان حاديَهم في تسلط الأشاعرة واستطالتهم علىٰ المعتزلة في هذه المسألة.

فمن ذلك ردهم عليهم قولهم بوجوب إثابة المطيعين خلافًا لمذهب أهل الحق قاطبة في أن إثابة الرب -تعالىٰ- عبادَه إنما هو منه علىٰ جهة التفضل والإنعام[4].

وردهم عليهم قولهم بوجوب قبول التوبة علىٰ الله -جل وعز-[5].

وردهم علىٰ معتزلة بغداد قولهم بوجوب الأصلح علىٰ الله في الدنيا، فكان معوَّل الأشاعرة التمسك بأمثلة الشاهد، في أنه لو كان ما يزعمون فما بالنا نرىٰ هذه المشاق

---

(١) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٥١). والسمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٧١١، ٧١٢). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٨٦، ٣٨٧). و«العقيدة النظامية»، (ص/ ٨٨). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٧٠).

(٢) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٤٠٦). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٧٨، ١٧٧).

(٣) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٩٤). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٧٢). وعند الماتريدية: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٩٧).

(٤) انظر: السمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ٦٩٠). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٨٢). و«العقيدة النظامية»، (ص/ ٥٨، ٥٩). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٦٩، ١٦٨). ومن الماتريدية: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٥٦).

(٥) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٤٠٣). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٧٧، ١٧٦).

والبلايا والمضار التي يصاب بها الخلق، ولو كان يجب عليه -سبحانه- الأصلحُ لرفع ذلك عنهم[1].

وفي الرد علىٰ معتزلة البصرة قولهم بوجوب الأصلح علىٰ الله في أمور الآخرة والدين، كان المعول أمثلة من الشاهد تداني الأمثلة السابقة، بغية التوصل إلىٰ أنه لو وجب الأصلح علىٰ الله في أمور الدين، فلِمَ يبتدئهم الله بالتكليف علىٰ ما فيه من المشاق؟ فإن قيل: للعِوَض، قيل: فلم لا يبتدئهم بالثواب ابتداء، ويرفع عنهم مشقة التكليف، فذلك أصلح لهم؟ وهو أحق صلاحًا فيمن علم الله أنه سيطغىٰ ولا يمتثل للتكاليف، فيستوجب بذلك العذاب، فأي صلاح لهذا في الدين والتكليف مع العلم أن التكليف لا يفضي به إلا إلىٰ الشقاوة[2]؟!

بل لم لا يفعل الأصلح لعباده في الآخرة فيدخلهم الجنة كلهم أجمعين، فما باله يعذِّب العصاة، بل يخلد الكافرين في الأنكال والأغلال، ولو وجب عليه الأصلح ما كان هذا كما يدل عليه الشاهد، أن يكون العقاب بقدر الذنب[3].

وزعم -فيما يشبه الهَذَيَان والطرافة في آن- أبو القاسم البلخي الكعبي من المعتزلة أن إيصال الثواب بطريق العِوَض أهنأ وألذ؛ لِمَا فيه من ارتفاع المنة التي تنغِّص النعمة، فاعترض هذا التمويه أبو المعين النسفي معوِّلًا علىٰ الشاهد[4].

وجهَّل الأشاعرةُ والماتريديةُ -مستندين إلىٰ أمثلة الشاهد -المعتزلةَ زعمَهم أن إبقاء الطفل إلىٰ أن يبلغ ويتركب العقل فيه عند البلوغ، مع علمه أنه يكفر - أصلح له[5].

---

(١) انظر: السمناني، «البيان»، (ص/ ٦٧٥ - ٦٧٩، ٦٨٧). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٩٦).

(٢) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٢٨، ١٤٧، ١٤٨). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٥٧٩)، (ص/ ٦٧٢ - ٦٧٤). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٩٧ - ٢٩٩).

(٣) انظر: السمناني، «البيان»، (ص/ ٦٨٤). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٩٦، ٢٩٧).

(٤) راجع: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٥٣ - ٧٥٥).

(٥) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٢٨، ١٢٩). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٦٨٢). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٢٧، ٧٢٨). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ١٠٦١، ١٠٦٢). والذهن يقفز هنا مباشرة إلىٰ تلك المناظرة المشهورة لأبي الحسن الأشعري مع أبي علي الجبائيّ، التي كان علىٰ إثرها انخلاع الأخير عن مذهب الأول، وتبني مواقف وآراء مغايرة، اكتملت بعد ذلك نسقًا وبناءً مذهبيًّا جديدًا، صار له أتباع وشيعة مناصرون.

ومما يتعلق بمسألة وجوب الأصلح القولُ في الآلام التي يوقعها الله علىٰ عباده، هل تحسن ابتداءً دون شروط، أو تحسن استحقاقًا، أو تحسن بعِوَض، أو لا تحسن مطلقًا[1]؟

فاستعملها الغزالي في الرد علىٰ المعتزلة قولهم بوجوب الإعواض عن الآلام، بما نشاهده من إيلام الله البريء عن الجناية من الحيوان والأطفال والمجانين[2].

وقد اتفق المعتزلة والأشاعرة في الرد علىٰ التناسخية وغلاة الروافض بأن قولهم بأن البهائم مكلفة عالمة بما يجري عليها إنكار المشاهدة الظاهرة بما نراه من تصرفاتها وأفعالها بما لا يبقىٰ معه شك من كونها غير عاقلة ولا عالمة[3].

واتفقوا في الرد علىٰ الثنوية بأننا نعلم بالمشاهدات الظاهرة استحسان العقلاء لألمٍ ما إذا كان دافعًا أو فيه نجاة من ألمٍ أعظم منه، كمن يستسلم للحجامة والفَصْد والكيِّ والقطع، ومن يعدو علىٰ الشوك مَخافة السَّبُع[4].

وفي الأخير بالنسبة إلىٰ المتكلمين فإن كتب المعتزلة، وكتب القاضي عبد الجبار علىٰ وجه أخص مشحونة بفيض غزير من نماذج التعويل علىٰ الشاهد -ولاسيما في باب الصفات- في الاستدلال إثباتًا ونقضًا.

أما الفلاسفة فلم أقف إلا علىٰ نموذج واحد يتيم، يرد فيه أبو بكر الرازي علىٰ قول أرسطو - أن الطبيعة أُلهِمَتْ بالحكمة من قِبَل النفس، وهي مبثوثة في العالم، قال الرازي عن هذا القول: «إنه كلام خرافي . . . ومن زعم أن في الموات نفسًا فقد جحد الضرورة»[5]. والضرورة هنا ضرورة المشاهدة؛ فإنا نرىٰ الجمادات لا حياة لها، ولا نفس لها بما ندركه من عجزها عن القيام بالأفعال، فدل علىٰ مواتها.

---

(١) راجع ولاحظ النماذج التطبيقية في قضية الآلام والأعواض فيما يأتي من هذا المبحث عند الكلام عن المشاهدات الباطنة، وعند الكلام عن المجربات في المبحث الرابع الذي يلي هذا المبحث.

(٢) انظر: الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٤١).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٤٩). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٨١). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ١٠٣٨).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٣٧). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٧٨). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ١٠٣٦).

(٥) أبو بكر الرازي، «مقالة فيما بعد الطبيعة»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١٢٠).

★ رابعًا- المشاهدات الباطنة[1]:

المشاهدات الباطنة هي تلك المعلومات التي يتأتىٰ لنا العلم بها بسبيل ما نجده من أحوال أنفسنا، وما يتعاقب عليها من العوارض المختلفة والصفات المتنوعة، كالجوع والعطش، والخوف والطمأنينة، والفرح والسرور، والإرادة والكراهية، والحب والنفور ... إلخ. ونعلم ثبوت هذه العلوم لكل أحد من الأحياء غيرنا كثبوتها لنا.

والأخلق بالتنبيه عليه بادئ ذي بدء، أن ليس المقصود بالمشاهدات الباطنة ما يتأتىٰ عن الحواس الباطنة التي سلف ذكرها آنفًا، والتي قال بها الفلاسفة وأنكرها المتكلمون؛ وإنما يعنون بها تلك الإدراكات التي نشعر بها من دواخلنا عن طريق مشاعرنا الباطنة، وهذه الأمور تدخل تحت المشاهدات، فإن المشاهدات كما ذكر ابن سينا إما محسوسات، نستفيد التصديق بها عن الحس الظاهر، مثل تصديقنا بوجود الشمس، وحكمنا بكونها مضيئة. وإما قضايا اعتبارية نشاهدها بقوىٰ غير الحس الظاهر، مثل معرفتنا بأن لنا فكرة وخوفًا وغضبًا، وشعورنا بذواتنا وأفعالنا[2]. ذلك «لأن الحس تارة يتلقىٰ المحسوسات من الحواس الظاهرة، وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة»[3].

وفنَّن الفارابي الكيفيات الانفعالية ضربين؛ ضرب في الجسم، وهو المحسوسات الظاهرة، وضرب في النفس، وهو عوارض النفس الطبيعية[4].

---

(١) آثرتُ أن أسميها بهذا كما وردت في مصنفات بعض العلماء الذين تتناولهم الدراسة، وكما يدل عليها نعتها عندهم. ولم أشأ أن أتبنىٰ ما درجت عليه المصنفات الكلامية المتأخرة كالمواقف للإيجي، والتعريفات للجرجاني، والكليات للكفوي - من تسميتها «الوجدانيات»، نسبة إلىٰ «ما يجده الإنسان من أحوال نفسه»، وهذه التسمية وإن كانت وجيهة وصائبة ودالة علىٰ المعنىٰ، إلا أنني لم أقف عليها في الأعصر الأول، اللهم إلا إشارة وإيماءة تفهم من قول الجويني فيما ينقله عنه تلميذه أبو القاسم الأنصاري «أن كل وجدان من هذه الوجدانات إدراك، ولا معنىٰ للإدراك إلا وجدان النفس ما تجده». [«الغنية في الكلام»، (٢/ ٧٣٩)]. فهي قريبة من قريب.

(٢) انظر: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٤٦).

(٣) ابن سينا، «الرسالة العرشية»، (ص/ ٣١).

(٤) انظر: الفارابي، «كتاب قاطاغورياس أي المقولات»، ضمن «المنطق عند الفارابي»، لرفيق العجم، (١/ ١٠٠).

وإذ استعمل الغزالي الحسيات وجعلها أول مداركه التي يقتنص بها الأصول الواجبة التسليم في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»، فقد فنَّنها قسمين، واستعملها علىٰ الجهتين السابقتين، فقال عنها «أعني المدرَك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة»[1].

وهذه الثانية هي المشاهدات الباطنة، التي عدها القسم الثاني بعد الأوليات من مدارك اليقين والاعتقادات[2].

وليس من العجب في ضوء ما تقدم أن نجد الباقلاني في بعض كتبه يثبت ما يجده الحي من الآلام واللذات وسائر أحواله - إدراكًا سادسًا زائدًا علىٰ الإدراكات الخمسة المتفق عليها، بل عزاه الجويني في «الإرشاد» إلىٰ أئمة الأشاعرة، واختاره، ورجحه، ونصره؛ ووافقه علىٰ هذا تلميذه أبو القاسم الأنصاري[3].

وهذا مخالف لما عليه الكثرة الكاثرة من المتكلمين، بل ما عليه الباقلاني نفسه في كتبه التي بين أيدينا، من أن علم الإنسان بأحوال نفسه علم بديهي مبتَدأٌ فينا من قِبَل الله -تعالىٰ- من غير إدراك حاسة من الحواس[4].

والفرق بين القولين أن الأول يعد ما يجده الإنسان من نفسه إدراكًا يخلقه الله فينا، وهو زائد علىٰ العلم بهذه الأحوال من الآلام واللذات وغيرها؛ وأما الآخر فعلىٰ أن إدراك الآلام واللذات وما إليهما هو العلم بهما من غير زيادة، وإنما يبتدئه الله في

---

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨٤).

(٢) انظر: الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٠٢، ١٠٣). و«المستصفىٰ»، (١/ ١٣٩).

(٣) راجع: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٧٤). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٧٣٨، ٧٣٩). وتقي الدين المقترَح، «شرح الإرشاد»، (ص/ ٣١١). وابن الأمير الحاج، «الكامل في اختصار الشامل»، (٢/ ٥٠٠، ٥٠١).

(٤) راجع: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٠). و«الإنصاف»، (ص/ ١٤). و«التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٩٠). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٨). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٤٢). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٤). وأبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول في الأصول»، (ص/ ١٧٥). و«الحدود»، (ص/ ٢٧). وأبا إسحاق الشيرازي، «عقيدة السلف»، ضمن مقدمة تحقيق «المعونة في الجدل»، (ص/ ٩٦). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥١). وأبا بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٠٠ - ١٠٢). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٠).

نفوسنا ابتداءً، إدراكًا وعلمًا. والباحث يميل إلىٰ الرأي الأول؛ لأن هذه الإدراكات يحسها الإنسان حالًا بعد حال، وفي مدة بعد أخرىٰ، وأزمنة دون أزمان، وليست حاضرة في الذهن لا تغيب كالأوليات أو البديهيات، وإنما تحصل علىٰ سبيل التعاقب والتراخي غير المنضبط والمنتظم، وهي إدراكات شتىٰ طريقها الشعور الداخلي والوجدان النفسي، ومن ثم فهي إلىٰ المحسوسات أقرب منها إلىٰ الأوليات، وأدخل في المشاهدات من دخولها في البديهيات.

وهذا ما أباح به الغزالي حين بيَّن أن هذه المشاهدات الباطنة «ليست مدركة بالحواس الخمس، ومجردُ العقل لا يكفي في إدراكها، بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل، والأوليات لا تكون للبهائم والصبيان»[١].

وهو ما صرح به الجويني كما ألمحت فيما سلف قريبًا من أن «كل وجدان من الوجدانات إدراك».

ولَحقٌّ ما يستأهل الاهتمام به ههنا أن العلم بهذه الأمور علىٰ هذا السواء أو ذاك - داخلة تحت العلم الضروري الذي لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه، فليس ثَم ما هو أوضح وأبين مما يحسه الإنسان من شعورياته وانفعالاته ووجداناته؟ فلا جرم ما قال القاضي عبد الجبار أن «أجلىٰ الأمور ما يجده المرء من نفسه»[٢].

وإذا كان الإنسان يعلم باضطرار معرفة غيره بهذه الأمور ضرورة؛ فبأن يتأتىٰ ذلك في نفسه أوجب، بل قد يعلم من نفسه باضطرار ما لا يعلمه من غيره، ولا يعلم من غيره أمرًا باضطرار لا يجوز أن يعرفه من نفسه[٣] ذلك لأنه لا يعرف اضطرار غيره إلىٰ علم من العلوم إلا بعلمه اضطرار نفسه إليه.

ولذلك فإن العلم بهذه الإدراكات يعد من كمال العقل «لأن من لم يعلم حال نفسه كان منتقصًا في باب العلم، حتىٰ لا يجوز أن يحصل له العلم بشيء من الأشياء»[٤].

---

(١) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٠٣). وانظر له أيضًا: «المستصفىٰ»، (١/ ١٣٩).

(٢) كررها بكامل حروفها في ثلاثة مواضع من «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٥، ٤٣٢، ٥٣٦).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٢٥).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٨٢). وقارن بالحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٨٥ ب، ل ١٨٦ أ).

من أجل ذلك أكد الغزالي أن بهذه المشاهدات يحصل لنا كثير من اليقينيات والقضايا القطعية التي تنتظم عند العقل حقيقيةً من هذه الإدراكات[1].

وكان هذا الوثوق بعلم هذه الأمور مدعاة للمتكلمين إلىٰ استعمالها -كلما سنحت الفرصة، وسمح المقام- مقدماتٍ للاستدلال، والاعتماد عليها في المذاهب إثباتًا ونقضًا.

وقد استعملها القاضي عبد الجبار في إثبات أن للمريد منا حالًا يختص بها، ويفارق بها من ليس بمريد[2].

وكانت عماده في إثبات مفارقة الإرادة للشهوة والتمني[3].

وكانت مرتكزه في إثبات نسبة أفعالنا إلينا، معوِّلًا علىٰ أن تصرفاتنا تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وأن العلم بذلك ضروري، وعلىٰ وجه الاضطرار[4] مدعيًا أن «العقلاء علىٰ اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلق تصرُّف الفاعل المختار به، ووقوعه بحسب قصده»[5].

وإن كانت المصادرة علىٰ المطلوب في هذا الاستدلال بادية أظهر من أن تحتمل الاستلفات إليها.

وكانت -إلىٰ جانب المحسوسات الظاهرة- ضمن مفردات استدلال الغزالي علىٰ حدوث العالم[6].

وإذ قد استعمل أبو رشيد النيسابوري قياس الغائب علىٰ الشاهد في إثبات كونه -تعالىٰ- مدركًا، بناء علىٰ أن أحدنا له بكونه مدركًا صفة زائدة علىٰ كونه حيًّا

---

(١) انظر: الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٠٣).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، ؛(٦/ ٨).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ٣٦، ٣٥). وقارن بـ (رؤية الباري)، (٤/ ١٩).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٦، ٧). وقارن بـ «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢١٦).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٨).

(٦) انظر: الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨٤).

وعالمًا؛ قرر أن «القول بأن أحدنا مدرِك فظاهر لا يمكن الدفع له، وأما الكلام في أن له بكونه مدركًا صفة زائدة، فهو ما قد ثبت أنه يجد هذه القضية من نفسه»[1].

أما الاستناد إلىٰ المشاهدات الباطنة في الرد علىٰ المخالفين ونقض المذاهب وإبطالها، فقد كانت بجانب المشاهدات الظاهرة تكأة أبي رشيد النيسابوري في الرد علىٰ أبي بكر الرازي إنكارَه الصانع ﷻ[2]. ووظفها الباقلاني في مطايا الرد علىٰ الثنوية والمجوس[3].

واستنفر المعتزلة دلالة المشاهدات الباطنة في نقض مذهب أبي بكر الرازي في اللذة أنها راحة من ألم سابق، وخروج من مؤلِم[4].

وكان مما أطيل الكلام فيه وعُوِّل في نقض مذاهب المخالفين فيه علىٰ المشاهدات بقسميها الظاهرة والباطنة - القول في الآلام وفي إيلام الله الأطفال والبهائم، هل يحسن مطلقًا، أو لا يحسن مطلقًا، أو يحسن لشرط استحقاق أو عِوَض؟

فمذهب الأشاعرة والماتريدية أن الآلام كلها من الله -جلت قدرته- فعل حسن علىٰ كل حال، سواء أوقعها ابتداء، أو جزاء، أو استحقاقًا، أو لعِوَض.

ومذهب الثنوية أن الآلام تقبح لعينها، تصدر عن إله الظلام «أَهْرِمَن» دون إله النور «يَزْدان».

ومذهب البكرية[5] أن الألم لا يحسن إلا مستحقًّا، فكان مصيرهم إلىٰ الزعم أن

(١) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٥٧).

(٢) انظر: أبا رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٩٣، ٢٩٤). وراجع في نفي هذه التهم عن الرازي الفيلسوف: أ. د. عبد اللطيف العبد، «أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (١٩٧٧م)، (ص/ ٦٦ - ٨٠).

(٣) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٦٨، ٦٩، ٧٤).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٨٠). وأبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٢٩١ - ٢٩٣). وابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٣٠٧).

(٥) فرقة من فرق الجبرية، تنسب إلىٰ بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد، كان في أيام النظام، وكان يوافقه علىٰ بعض الآراء، وله انفرادات أكفرته بها الأمة. [راجع: أبا الحسن الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، (١/ ٣١٨، ٣١٧). وعبد القاهر البغدادي، «الفرق بين الفرق»، (ص/ ٢١٢، ٢١٣). و«أصول الدين»، (ص/ ٣٣٨، ٣٣٩). وأبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٠٩، ١١٠)].

البهائم لا تألم، وكذلك الأطفال الذين لا تمييز لهم، لِمَا لم يرتكبوا ما يستحقون عليه إيلامًا.

وأما مذهب أهل التناسخ وطائفة من غلاة الروافض فهو أن الآلام لا يبتدئها الله إلا عن استحقاق سابق، وأن البهائم عالم بما يجري عليها، وأنها كانت في أجساد وقوالب حسنة، لكنها نُقِلَت إلىٰ ما هي عليه من الأجساد الآن لِمَا ارتكبته من كبائر وما اقترفته من أوزار استحقت بها العقوبة!

وأما آخر المذاهب فمذهب المعتزلة، وقد قالوا إن إيلام البهائم والأطفال يحسن لأوجه: إما للاستحقاق، وإما لِمَا أنه يُجتَلب به نفع أو دفع ضرر أعظم من الإيلام، ولذا أوجبوا أن يعوض الله علىٰ هذه الآلام، وإن كان هذا التعويض أقل رتبة من ثواب التكليف.

وأول ما وظفت فيه المشاهدات ابتداء في هذه المسألة، التعويل علىٰ المشاهدات الباطنة في إثبات الألم بداءة، قال القاضي عبد الجبار: «اعلم أن الألم من أظهر المدركات حالًا؛ فلا يحتاج في إثباته في الأصل إلىٰ دلالة»[1]. وفرَّق بين إدراك الحرارة وإدراك الألم بأن «الحرارة تُدرَك بمحل الحياة في غير محلها، والألم يدرَك بمحل الحياة في محل الحياة، فصارت حاله في الإدراك أقوىٰ»[2].

ثم اتفق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية في نقض مذهب البكرية وجهالتهم، لِمَا أن مذهبهم إنكار المشاهدات الظاهرة؛ لرؤيتنا تألم الأطفال والبهائم، وإنكار المشاهدات الباطنة؛ إذ إنكارهم وجدان الأطفال والبهائم الآلام بمنزلة إنكار ذلك من أنفسهم، وهذا جحد الضرورة[3].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٥).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٥). وقارن بابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٣٢١).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٥١). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٨٣). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ١٨٧، ١٨٨). وعبد القاهر البغدادي، «الفرق بين الفرق»، (ص/ ٢١٣). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٦٤٩، ٦٤٨). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٧٩). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية»، (٢/ ١٠٣٧). وأبا المعين النسفي، (٢/ ٧٥٦، ٧٥٧).

وفي المسألة ردود أخرىٰ وردت في مواضع -سابقة ولاحقة- من هذه الدراسة[1].

(١) راجع من المبحث المنصرم: «النماذج التطبيقية لاستعمال المحسوسات في الاستدلال الكلامي»، و«النماذج التطبيقية لاستعمال المشاهدات الباطنة»، وراجع ما سيأتي في المبحث القادم عن المجربات.

المبحث الرابع

المجربات

★ أولًا- مفهوم المجربات ومنزلتها عند المتكلمين والفلاسفة:

المجربات هي الأمور التي اختبرناها بالتجربة، وصدقت نتيجتها باتفاقها في كل مرة، فيحصل لنا منها معلومات يقينية تضافر في حصول التصديق بها الحس والقياس.

وإذ كان دأبي وديدني إيراد تعريف اللفظة التي يتمحور حولها المبحث، والإتيان بها -بعد العثور عليها إن استطعت إليه سبيلًا- عند أيٍّ من الفلاسفة والمتكلمين المتناوَلِين بالدراسة؛ فليس ثَمَّ أوضح ولا أصرح في هذا الشأن مما وجدته عند ابن سينا، وذلك قوله: «المجربات هي أمور أوقع التصديقَ بها الحسُّ بِشَرِكَة من القياس. وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء مثل الإسهال للسَّقَمُونْيَا والحركات للسماويات، تكرر ذلك منا في الذكر، وإذا تكرر ذلك منا في الذكر، حدثت لنا منه تجربة بسبب قياس اقترن بالذكر . . . وإذا اجتمع هذا الإحساس وهذا الذكر مع هذا القياس أذعنت النفس بسبب ذلك التصديق بأن السقمونيا من شأنها إذا شُرِبَتْ أن تُسهِل صاحبَهَا»[1].

وعرَّفها في موضع آخر قائلًا: «وأما المجربات فهي قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر، فتفيد ادِّكارًا بتكرُّرِها، فيتأكد منها عقد قوي لا يُشَكُّ فيه»[2]. وفسر تلك العلاقة وذلك الارتباط بين الحس والقياس ودوره في التصديق بالمقدمات التجريبية، بأن الإنسان «يجد بالحس محمولًا لازمَ الحكمِ لموضوعٍ ما كان حُكمُه إيجابًا أو سلبًا

---

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٩٨).

(٢) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٤٦).

أو تاليًا، موجِبَ الاتصال أو مسلوبه، أو موجِبَ العناد أو مسلوبه، وليس ذلك في بعض الأحايين دون بعض، ولا علىٰ سبيل المساواة، بل دائمًا، وجودًا يُسكِن النفسَ إلىٰ أن بين طبيعة هذا الموضوع وهذا المحمول هذه النسبةَ، وأن طبيعة هذا التالي تلزَم المُقَدَّم أو تنافيه لذاته لا باتفاق، فيكون ذلك اعتقادًا حاصلًا من حس وقياس»[1]. ذلك «لأن العقل اتخذ الحس مبدأ للتجربة»[2].

ويتلوه من الفلاسفة في الإفصاح عن المجربات - الفارابي، وإن لم يسامت ما استظهره ابن سينا منها، وإن كان في الحق أن الأخير يشرع في كثير من المسائل الفلسفية علىٰ هدي مما قال الأول. وقد قرر الفارابي أن التجارب إنما تنفع في الأمور الممكنة علىٰ الأكثر دون الممكنة في الندرة أو علىٰ التساوي[3]. ونص علىٰ أن المجربات مقدمات كلية نتيقنها عن تعمد منا للإحساس بجزئياتها، بتأمل كثير من محمولاتها، فيتحصل لنا تلك المقدمة الكلية[4].

ويتلوهما العامري حديثَه عن أن التجربة لا تحصل إلا عن الحس والنظر؛ لأن التجربة تكون في الجزئيات، والجزئيات يختص بمعرفتها الحس، وإذ كانت المجربات مقدمات كلية، استلزم تدخل العقل[5]. وبرز الغزالي من متكلمي الأشعرية وبرَّز -موضِّحًا مبينًا- في الكلام عن المجربات، وإن كان تبيانه ذاك لا يخلو من مسحة فلسفية ظاهرة، بادٍ فيها التأثر بمنطقياتها علىٰ وجه الخصوص، وبالسينوية منها علىٰ وجه أخصّ.

يقول معرفًا المجربات بعد أن ثلَّثَها في تصنيف اليقينيات الصادقة: «هي أمور وقع

---

(١) ابن سينا، كتاب «النفس» من «طبيعيات الشفاء»، (ص/ ١٩٧). وقد أورد هذا أيضًا في «النجاة»، (ص/ ٢٢١). و«رسالة في النفس وبقائها ومعادها»، ضمن «أحوال النفس» لأحمد فؤاد الأهواني، (ص/ ٨٨، ٨٧). و«البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٩٦، ٢٢٣، ٢٢٤). والحكومة، (ص/ ١٣٤، ١٣٥).

(٢) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٥٠).

(٣) انظر: الفارابي، «مقالة أبي نصر الفارابي فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم»، ضمن «رسالتان فلسفيتان» لجعفر آل ياسين، (ص/ ٥٢).

(٤) انظر: الفارابي، «كتاب البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٢٤).

(٥) انظر: العامري، «السعادة والإسعاد»، (ص/ ٢٩٧).

التصديق بها من الحس، بمعاونة قياس خفيٍّ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان، والقطع مؤلم، وجز الرقبة مهلِك»[1]. ويقول عنها بعد أن مثَّل لها بحكمنا أن النار محرقة، والحجر هاوٍ إلىٰ أسفل، والنار متحركة إلىٰ فوق، وأن الخبز مُشْبع، والماء مُروٍ، والخمر مُسكِر: «وهذا غير المحسوسات؛ لأن مُدرَك الحس هو أن هذا الحجر هوَىٰ إلىٰ الأرض؛ فأما الحكم بأن كل حجر هاوٍ إلىٰ الأرض فهو قضية عامة، لا قضية في عين، فليس الحس إلا قضية في عين . . . والحكم الثاني هو حكم العقل بواسطة الحس، وبتكرُّر الإحساس مرة بعد أخرىٰ، إذ المرة الواحدة لا تُحصِّل العلم»[2]. وأكد علىٰ شرط التكرارية في المجربات بأنه «لا مجال للعلوم التجريبية إلا بما يُشَاهَد علىٰ سبيل التكرار»[3] ذلك لأن هذا الشرط هو المسئول الأوحد فيما ينظمه العقل من ذلك القياس الخفي من كون ما حدث ليس علىٰ وجه البخت والاتفاق والمصادفة، فهو إذن ضروري حتمي لازم «والإقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس أو التجربة فغير متأكِّد إلا بمعرفة أن الأمور التي هي موجودة في الأكثر هي طبيعية واختيارية»[4]. والحاصل ما فذلكه ابن سينا بقوله عن المجربات «فإن فيها اختلاطَ استقراءٍ حسيٍّ بقياسٍ عقليٍّ، مبنيٍّ علىٰ اختلاف ما بالذات وما بالعَرَض، وأن الذي بالعرض لا يدوم»[5].

المجربات إذن يُشترَط لحصولها تآزر الحس والعقل معًا، فلا يكفي الحس وحده، وإلا عُدَّت محسوساتٍ، ولا يكفي العقل الصِّرف في تأتي تصورها وإلا كانت أولياتٍ، ولكن الحس مبدؤها والعقل صائدها «فإنَّا كثيرًا ما نتوصل بالحس إلىٰ مقدمات كلية، لا لأن الحس يدركها، بل لأن العقل يصطاده علىٰ سبيل التجربة»[6].

---

(١) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٨٨).

(٢) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٠٣، ١٠٤). وهذا النص بكثير من ألفاظه في «المستصفىٰ»، (١/ ١٤١).

(٣) الغزالي، «إلجام العوام عن علم الكلام»، (ص/ ٤١).

(٤) ابن سينا، «إلهيات الشفاء»، (١/ ٨). وانظر له أيضًا: «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٤٧).

(٥) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٢٤).

(٦) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٥٠).

فالعلاقة بين الحس والعقل في المجربات هي علاقة استقراء الأخير لتكرارات جزئيات الأول، ليكوِّن مكوِّنًا كليًّا عقليًّا مجرَّدًا، لا يُنال ولا يُدرَك بالحس، وإن كان لولاه ما تكوَّن[1].

ويجرنا هذا إلىٰ أمر يتوجب الانتباه إليه في هذا المقام، هو أن التجربة الكلامية والفلسفية المقصودة ههنا ليست التجربة العملية التطبيقية، الإجرائية المعملية، وإنما التي هي أشبه بالخبرة الحياتية، وأغلبها في هذا السياق لا يعدو كونه تشكُّلات عقلية لا إرادية، وليست تطبيقية إلا في قليل من نماذجها، ولذا أُبيح في المجربات أن تُؤخذ عن صناعة أخرىٰ كما نص عليه الفارابي[2].

وليس يمنع هذا من أن نشير إلىٰ أن كثيرًا من الفلاسفة المنتظمين في إطار المدة التي تتناولها الدراسة كانوا علماء تجريبيين بأدق المعاني الحديثة لهذا الوصف، فكانوا يعتمدون علىٰ الملاحظة الحسية القائمة علىٰ رصد الظواهر وفرض الفروض واستنتاج النتائج بناء علىٰ التجارب العملية، وذلك في مجالات علمية مختلفة، وتخصصات عملية شتىٰ. وفي الطليعة من هؤلاء الأعلام، والأسبق تاريخيًّا أبو بكر الرازي، ثم المعاصِرون الثلاثة: ابن الهيثم، وابن سينا، والبيروني.

وإذ قد تمهَّد بالإشارة إليه فيما سبق أن المجربات من العلوم الضرورية، فلعل مما يستلفت الانتباه ويثير التساؤل: كيف تكون المجربات من الضروريات وقد تأتت عن شراكة من القياس؟ وحقيق بمن أراد الإجابة عن هذا التساؤل أن يرتد إلىٰ نصوص ابن سينا والغزالي، يستنبئها إياها. فكلاهما حين يتحدث عن المجربات يؤكد أن هذا القياس المشترَط فيها إنما هو قياس خفي يخالط المشاهدات[3].

فهو قياس خفي يرتسم في العقل، بحيث لا يشعر العقل به، لأنه لم يلتفِت إليه، ولم يشكله بلفظ[4]. وكما يوضح ابن سينا أن الشيء «إذا أُصيب بالحس خطر بالبال

---

(١) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٥٠).

(٢) انظر: الفارابي، «كتاب البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٧١).

(٣) انظر: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٤٧). والغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٨٩).

(٤) انظر: الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٠٤). و«المستصفىٰ»، (١/ ١٤٢). وقارن بابن سينا، «الحكومة»، (ص/ ١٣٤).

طلبُ اللِّمَ، فيُطلَب: لم صار مغناطيس يجذب الحديد، فيُطلَب علة الأمر في نفسه لا علة التصديق»[١].

ومثَّل لذلك بأمثلة أخرىٰ ثلاثة، اثنان منها من السماويات، وثالثها من الطبيعة، بقوله «نقول: القمر كريّ، وكل كري فإن استفادته النور من المقابل يكون علىٰ شكل كذا وكذا. أو نقول: إن القمر وقع في مقابلة الشمس، والأرض متوسطة تستر ضوءها عنه، وكل ما كان كذلك انكسف. أو نقول: إن هذه النار باشرتها النار، وكل خشبة باشرتها النار تحترق. فإن هذا كله مما يعطي التصديق بالمطلوب، ويعطي علة وجود المطلوب في نفسه»[٢]. أو كما أبان الغزالي مؤكدًا أن هذا السؤال إنما هو «نظر في وجه الاقتران، لا في نفس الاقتران، فليُفهم هذا»[٣].

إن هذا القياس الخفي في المجربات كأنه ينعقد مقارنًا للاطراد دون أن يتجشم العقل فيه كسبًا ونظرًا «كأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه (أي يقتضي مسبِّبه) لَمَا اطَّرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف»[٤]. وليس عليه بعد ذلك أن يعرف العلة في هذا الاقتران الاطرادي، فلربما لم يكن هذا من وظيفة من وقف عليه واختصاصه، فيكفيه التصديق بالمقدمة الكلية المتأتية عن هذا الاطراد «فإذا كان الشيء بيِّنًا بنفسه، وأما علته فخفية، مثل جذب المغناطيسِ الحديدَ؛ فإن ذلك ليس يمكن أن يُطلَب بـ «لِمَ»[٥].

ولعلنا بما سبق نكون قد وقفنا علىٰ الميز بين المجربات وكلٍّ من المحسوسات والأوليات، فإنها كانت تشاركهم في كونها من الضروريات التي يجب التصديق بها، ويتوجب قبولها، والوثوق فيها، والتصادق عليها «فإن مما هو متأكَّد في الطبائع بحيث لا تقلِع عنه، ولا يمكِن خلوُّها عنه والتبرُّؤ منه في العلوم والآراء والاعتقادات، وفي أسباب النواميس والشرائع، وكذلك في المعاشرات المدنية والمعائش - هو

(١) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٧١).

(٢) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٨٠).

(٣) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٩١).

(٤) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٠٤). و«المستصفىٰ»، (١/ ١٤٢).

(٥) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٧١).

الحكم الكلي عند استقراء الجزئيات»[1].

ولما كانت القوة المميِّزة بين الأسباب والأمور هي التي -بحسب الفارابي- يفضُل بها الإنسان سائر الحيوان، وكان خروجها من القوة إلىٰ الفعل فيه إنما يكون عن التجربة التي «هي تأمل جزئيات الشيء والحكم علىٰ كلياته بما يصادفه في تلك الجزئيات؛ كان مَن حصل عنده مِن هذه التجارب أكثر، فهو أفضل وأكمل في الإنسانية»[2].

ولأهمية العلوم التجريبية فإن من فقد وسيلة من وسائل الوصول إليها، أو تعذر في حقه إدراكها، يتوجب عليها إفادتها من غيره، لأنك «ما لم تُجَرِّب لم تعرف»[3]. ولذلك فإن «من لم يمعن في تجربة الأمور تعُوزُه جملة من اليقينيات، فيتعذر عليه ما يلزم عنها من النتائج، فيستفيدها من أهل المعرفة بها»[4].

ولهذه المكانة التي تتبوؤها المجربات، فإن الفارابي ينص أحيانًا في بعض كتبه علىٰ أن المقدمات الكلية التي يحصل بها اليقين الضروري لا عن قياس، إنما هي الحاصلة بالطباع، والكائنة عن التجربة[5].

(١) الفارابي، «الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ٨٢).

(٢) الفارابي، «تلخيص نواميس أفلاطون»، ضمن «أفلاطون في الإسلام» لعبد الرحمن بدوي، (ص/ ٣٤). وقارن بـ «الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ٩٩).

(٣) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٨٢).

(٤) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ١٤٣). و«محك النظر»، (ص/ ١٠٤).

(٥) انظر: الفارابي، «كتاب البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٢٣). و«الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ٩٨).

★ **ثانيًا- استعمال المجربات في الاستدلال الكلامي والفلسفي:**

استعمل المتكلمون المجربات في بعض النماذج التي احتملت وجوه الدلالة فيها الاستدلال بها إثباتًا أو نقضًا.

فأما في مجال الإثبات فقد جاء استعمالها عند الأشعري في مطاوي الاستدلال علىٰ أن للخلق صانعًا صنعه، ومدبرًا دبره[1]. وعول عليها معتزلة بغداد في إثبات المتولِّدات[2]. وأبو اليسر البزدوي في إثبات أن للأشياء حقائق[3].

وبنماذج واضحة وصريحة برز الغزالي في الاعتناء بتوظيف المقدمات التجريبية في الاستدلال اعتناءً بالغًا، يشي بفرط ثقته بالاستناد إليها في إثبات ما يروم إثباته. ففي الاستدلال علىٰ صدق الميزان الجسماني ليتسلق منه إلىٰ إثبات صدق الميزان القرآني الذي بنىٰ كتابه «القسطاس المستقيم» علىٰ تبيانه؛ يقول متحدثًا علىٰ لسان خصمه الشيعي الإسماعيلي لِيُقَرِّرَه بما يروم إثباته عليه، فسأله عن طريق معرفته صدق هذا الميزان الجسماني الحياتي الذي نعرفه، فأجاب «أعلم ذلك علمًا ضروريًا يحصل من مقدمتين: إحداهما تجريبية، والأخرىٰ حسية.

أما التجريبية فهي: أني علمت بالتجربة أن الثقيل يهوِي إلىٰ أسفل، وأن الأثقل أشد هَوْيًا. فأقول: لو كانت إحدىٰ الكِفَّتين أثقل، لكانت أشدَّ هَوْيًا. وهذه مقدمة كلية تجريبية حاصلة عندي ضرورية. والمقدمة الثانية، أن هذا الميزان بعينه رأيته لم تَهْوِ إحدىٰ كِفَّتَيْه، بل حازت الأخرىٰ محازاة مساواةٍ، وهذه مقدمة حسية شاهدتُها بالبصر، فلا أشك لا في المقدمة الحسية، ولا في الأولىٰ، وهي مقدمة تجريبية، ويلزم في قلبي من هاتين المقدمتين نتيجة ضرورية، وهو استواء الميزان؛ إذ أقول: لو كانت إحداهما أثقلَ، لكانت أهوىٰ، ومحسوسٌ أنها ليس بأهوىٰ؛ فمعلوم أنها ليس بأثقل»[4]، واعترض الغزالي عليه بأن هذا رأي وقياس مبناه علىٰ الحدس والتخمين، وتحوم حوله الاعتراضات، ولا يفيد اليقين، فرد خصمه «هيهات، إن هذا

---

(١) انظر: أبا الحسن الأشعري، «اللمع»، (ص/ ١٨).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٩٠).

(٣) انظر: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٧).

(٤) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٤٤، ٤٥).

علمٌ ضروري، لزم من مقدمات يقينية، حصل بها عن التجربة والحس»[1]، وجعل قولَ اللهِ -تعالىٰ-: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحۡنُ أَبۡنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥۚ قُلۡ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمۖ بَلۡ أَنتُم بَشَرٞ مِّمَّنۡ خَلَقَۚ﴾ [المائدة: ١٨] استدلالًا صورته: الأبناء لا يُعَذَّبون، وأنتم مُعَذَّبون، إذن لستم أبناء. وعده استدلالًا من أصلين: الأول، أن البنين لا يُعذَّبون. وهو يُعرف بالتجربة. والثاني، أن اليهود معذَّبون، وهو يعرف بالمشاهدة. ويَلزم علىٰ ذينك الأصلين نفي البنوة ضرورة[2].

ومَثَّلَ لميزان التعادل الأكبر بمن حكم علىٰ حيوان منتفخ البطن بأنه غير حامل، وقد عرف ذلك بانتظام أصلين: الأول، أن هذا الحيوان بغل، وهو أصل معلوم بالمشاهدة الظاهرة. والثاني، البغل عقيم لا يلد، وذا أصل معلوم بالتجربة، فيلزم منهما ضرورةً أن هذا الحيوان غير حامل[3].

وضرب له مثلًا من الفقهيات بحكمنا أن النبيذ حرام، لأن هذا يعرف بأصلين: الأول، أن النبيذ مُسكِر، وهو أصل يُعرف بالتجربة، والثاني، أن كل مسكِر حرام، وهو أصل معلوم بالخبر الوارد عن الشرع، فيلزم الحكم بأن النبيذ حرام[4].

وشَرَح ميزان التلازم بأمثلة ونماذج تعتمد علىٰ المجربات، مثل «إن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية، وهذا يعلم بالتجربة. ثم نقول: ومعلوم أن الشمس طالعة. وهذا يُعلَم بالحس. فيلزم منه أن الكواكب خفية»[5]. ومثل أن «تقول: إن أكل فلان فهو شبعان، وهذا يُعلم بالتجربة. ثم تقول: ومعلوم أنه لم يأكل. وهذا يعلم بالحس. فيلزم من الأصل التجريبي والأصل الحسي بالضرورة أنه شبعان»[6]. وبرز العامري من الفلاسفة في الاستناد إلىٰ دلالة المجربات في الاستدلال؛ فوظفها في تضاعيف الحديث عن حدوث الأفعال المختلفة من الفاعل الواحد علىٰ جهة التأثير في عناصر

---

(١) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٤٥).

(٢) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٥٧).

(٣) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٧٩، ٥١).

(٤) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٥٢).

(٥) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٦٣).

(٦) الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٦٣).

مختلفة، أو علىٰ جهة التوليد[1].

وفي أثناء الكلام عن مراتب المدركات بحاسة البصر[2]، وفي الاستدلال علىٰ أن اللون والضوء جنسهما واحد[3].

وأما التعويل علىٰ المجربات في الرد علىٰ الخصوم، فنجده عند الباقلاني في الرد علىٰ القائلين بفعل الطبائع[4]. وعلىٰ القائلين بفعل الأفلاك السبعة[5].

---

(١) انظر: العامري، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٥٧، ٢٥٨). والجهتان اللتان ذكرهما تُكمِلُهُما أربعًا أُخريان؛ وهما صدور الأفعال من جهة الاستعانة بالقوىٰ الذاتية المختلفة، وعلىٰ جهة الاستعانة بالآلات المختلفة. ويدلف من هذا التقسيم إلىٰ أن الفاعل المتعالي -جلت قدرته- يتنزه فعله أن يكون علىٰ سبيل جهةٍ من هذه الجهات إلا جهة التوليد، فهو -سبحانه- «بتمام قوته الإبداعية أبدع موجودًا كاملًا، منساقًا بذاته إلىٰ توليد غيره عنه، ثم عن ذلك الغير آخر، ثم عن الآخر آخر سواه، وهكذا الحال في جريانه إلىٰ الغاية التي قدَّرها للكون» (ص/ ٢٥٨)، لينتهي العامري بأَخَرَةٍ إلىٰ القول بالفيض، وأن المُبدَع الأول ليس -ولا يمكن أن يكون- مستغنيًا عن موجِدِه، بل إفاضته لما يتولد عنه معلَّق بقوة المبدِع له، وأن وجود المخلوقات ليس علىٰ سبيل إحداث الله لها علىٰ سبيل الاختراع في الحال، بل علىٰ سبيل تقدير وجودها في الأزل. [الموضع نفسه]. وعندي أن هذا الرأي خليط من الفلسفة المشائية ومذهب الماتريدية المفرَّدِين به، القائل بأن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالىٰ، وأن التكوين غير المُكَوَّن، فالتكوين أزلي، والمكَوَّن حادث. [يراجع في تفصيل هذا المذهب الماتريدي: أبو منصور الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ١١٠ - ١١٣). وأبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٧٦ - ٨٢). وأبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣٠٦ - ٣٧٢).

(٢) انظر: العامري، «القول في الإبصار والمبصر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٤٢٠).

(٣) انظر: العامري، «القول في الإبصار والمبصر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٤٣٤).

(٤) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٤٠، ٤٢).

(٥) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٥١، ٥٢).

★ ثالثًا- العاديَّات (المعلوم باطِّراد العادات):

وتعني المعلومات التي قرت في أذهاننا بما ثبت بمستقَرِّ العادة التي لا تتخلف إلا معجزةً لنبي أو كرامةً لولي. وتقترب المعارف التي تُعلم باطراد العادات من المجربات؛ ولعله لا يخفىٰ علىٰ ذي بصيرة أحاط علمًا بالشرط الأساسي في المجربات - أن يقف علىٰ السبب الذي به لابست المعلوماتُ باطراد العادة المجرباتِ؛ ذلك أن توافر شرط التكرارية فيهما أمر لا تنبو العين عنه. فلا غرو أن ارتبطا معًا ارتباطًا بعث كثيرًا من المتكلمين والفلاسفة علىٰ أن يعبر عن إحداهما بالأخرىٰ، وأن يزاوج بينهما تسميةً، وأمثلةً، واستعمالًا في الاستدلال. فمن ذلك قول الغزالي حين حديثه عن المجربات «التجريبيات، ويُعَبَّر عنها باطراد العادات»[1]. وقول ابن سينا: «وأما المجربات فمثل حكمنا في السَّقَمُونْيا «بأنه يُسهِل الصَّفراء»، و«أن مَوْت الأجِبَّة غامٌ». والمجربات تفارق المحسوسات بأنه ليس كلها بمحسوسٍ بالحواس، بل ربما يُدرَك بالقوىٰ الباطنة، مثل ما بيَّناه في المثال الثاني من المثالَيْن المُورَدَيْن لها»[2].

وفي القَرْن بينهما أورد القاضي عبد الجبار أمثلة لعلوم حاصلة لنا بالعادة، فذكر: علمنا بأن العبد يموت ويبلىٰ، وأن الصغير يكبر، وأن بعد الشباب يهرَم، و«العلم بالليل أنه لا يستمر، ويجيء بعده نهار، وكذلك النهار، وأن الشمس تطلُع من جهة، وتغرُب من جهة، إلىٰ ما شاكل ذلك»، ثم قال عقيب ذكره هذه الأمثلة دون فصل «فهو علم بأحوال الأعيان قد حصل من جهة التجربة والعادة، كما حصل من جهة العادة العلم بأن الصحيح منا لا بد أن يجوع ويشبع»[3]. وعلىٰ هذا المنوال، وفي ذاك المضمار جعل الحاكم الجشمي أن من العلوم التي لا بد منها حتىٰ يصح التكليف - العلم المستند إلىٰ ضرب من الاختبار والعادة، مثل أن الزجاج ينكسر بالحديد، والقطن يحترق بالنار، ونحو ذلك[4].

---

(١) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٠٣). و«المستصفىٰ»، (ص/ ١٤١).

(٢) ابن سينا، «الحكومة»، (ص/ ١٣٤، ١٣٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٢٤).

(٤) راجع: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٨٦ أ، ١٨٦ ب).

ومن قبيل الإزواج بينهما قول أبي الوليد الباجي: «متىٰ ثبت حكم ببعض الجنس ثبت بسائره؛ ألا ترىٰ أن النار لمَّا جرت العادة بوقوع الإحراق عند مجاورة جزءٍ منها، وقع الإحراق عند مجاورة سائر أجزائها؟ وهكذا سائر ما هو واقع بالعادة»[1].

وإذ كانت العاديات ما كان حصوله لنا عن عادة متكررة؛ فلعل من أجدر ما يُذكر ههنا تعريفَ العادة، إذ هي الأصل فيما نحاول استظهاره وإيضاحه؛ فباطرادها حصلت لنا علوم ضرورية، فيستدعي هذا أن نتناولها بشي من التفصيل.

وابتداء أشير إلىٰ أنني لم أجد فيما وقفت عليه عند من هم موضع دراستي -مَن أطال في تعريف العادة وتفصيل القول فيها- باستثناء القاضي عبد الجبار[2] - ما أطال الباقلاني وهو يتحدث عن اشتراط خرق العادة صفةً للمعجِز اشتراطًا واجبًا عند جميع الأمم. قال: «العادة علىٰ الحقيقة إنما هي تكُرُّر علم العالِم ووجوده الشيءَ المعتادَ علىٰ طريقةٍ واحدة، إما بتجدُّد صفته وتكُرُّرها، أو ببقائه علىٰ حالة واحدة. وهذا هو معنىٰ وصف العادة بأنها عادة»[3]. ثم تدرج من هذا إلىٰ الحديث عن الأمر المعتاد، فعرَّفه بأنه «الشيء المتكرِّر علىٰ وجه واحد، والوصف اللازم، والاعتياد لذلك هو وجود المعتادِ له، ومشاهدتُه إياه، وعلمُه به علىٰ طريقةٍ واحدة. والمعوِّد لذلك الشيء هو المُكرِّر لفعله علىٰ وجهٍ واحد، والجاعلُ له علىٰ صفةٍ واحدة. والمُعَوِّد للفعل هو الواجد له علىٰ طريقة واحدة»[4].

ثم عاد فقال: «ويجب أن يُعلَم أن قولنا في الشيء: إنه عادة، ربما وقع علىٰ الأمر المعتاد، وربما وقع علىٰ الاعتياد له، الذي هو الوجود والعلم به. وكل مَن ليس بعاقل ولا في حكم العاقل لا يصح أن يُوصَف بأنه معتاد للشيء أو أن الشيء عادةٌ له . . . وإنما يوصَف بهذه الصفة واجِدُ الأمور المألوفةِ علىٰ طريقةٍ واحدة دون مَن لا يجوز ذلك عليه»[5].

---

(١) أبو الوليد الباجي، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ٣٢٩).

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ١٨٢ - ١٩٦).

(٣) الباقلاني، «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحِيَل والكهانة والسِّحْر والنَّارِنْجَات»، (ص/ ٥٠).

(٤) الباقلاني، «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، (ص/ ٥١).

(٥) الباقلاني، «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، (ص/ ٥١).

وعرَّف الفارابي العادة بأنها «التي لا تحصُل إلا في طول زمان، وفي كل حالٍ من أحوال المعاشرة، ومع كل الأقوام»[1]. وقوله «ومع كل الأقوام» إطلاق لا يوائم ما ذكره الباقلاني من أن «العادات علىٰ ضروب؛ فمنها عادة يستوي فيها جميع الناس وجميع أهل الأعصار، ومنها ما ينفرد به بعض الناس دون بعض، فيكون عادة لهم دون غيرهم، ومنها ما يكون عادة لأهل عصر دون غيرهم، ومنها ما يكون عادة للملائكة دون الإنس، وعادة للجن دون الملائكة والإنس، وربما كانت عادةٌ للإنس دون غيرهم»[2]، ولا شك أن العادِيَّات المعنيَّة هنا والتي تدخل تحت العلوم الضرورية ما كانت العادة فيه مشتركة بين البشر جميعًا، ويجب علىٰ هذا أن الله -جل وعز-: «إن أرسل مَلَكًا إلىٰ الملائكة، وألزمهم العلم بصدقه أنه مرسَلٌ إليهم من جهته -جل ذكره- أظهر علىٰ يده ما هو خرق لعادتهم، وخارج عن تعارفهم، وإن أرسل بشرًا أرسله بما يخرق عادة البشر»[3]. «فإن الله -تعالىٰ- لا ينقض العادة المستمرة إلا زمانَ بعث الرسل، معجزة لهم وحجة علىٰ قومهم، أو علىٰ أيدي الولي في بعض الأزمنة المخصوصة كرامة له»[4].

وإذا ثبت أن العادة لا تتخلف بقدرة الله إلا بهذين، فمقتضىٰ اطراد العادة فيما سواهما يشترك في العلم به جميع العقلاء، ولذلك فإن «العلم بالمعتاد يقين، ونقضه ممتنع عادةً»[5].

وهو علم ضروري، و«إنما صح أن يكون ضروريًّا لاستمراره في العادة»[6]. «لأن ما جرت به العادة واستقرَّتْ لا يختلف»[7].

---

(١) الفارابي، «تلخيص نواميس أفلاطون»، ضمن «أفلاطون في الإسلام» لعبد الرحمن بدوي، (ص/ ٦٣).

(٢) الباقلاني، «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، (ص/ ٥٢). وقارن بابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ الأشعري»، (ص/ ١٧٧).

(٣) الباقلاني، «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، (ص/ ٥٥).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤١٩).

(٥) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤١٩).

(٦) القاضي عبد الجبار، المغني، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٢٤). وانظر له في أن العادات من باب الضروريات: (إعجاز القرآن)، (١٦/ ٢١٠).

(٧) أبو الوليد الباجي، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ٣٢٩).

وقد دأب بعض الأشاعرة الأئمة على إدخال المعلوم باطراد العادة تحت العلم المبتدَأ في النفس، سواء أكان ما حصل بمقتضى العادات حصل ابتداءً من غير سبب، نحو العلم بموجب العادات من وجوب ما يجب فيها وامتناع ما يمتنع؛ أم كان حصوله عن سبب، نحو العلم بشجاعة الشجاع، وجُبْن الجبان، وإلحاح المُلِحّ، وخَجَل الخَجِل، ووَجَل الوَجِل، وسخاوة السَّخِيّ، وشَحّ الشَّحيح، وفِقْه الفقيه، والعلم بالبِرّ والعقوق، والتحية والاستهزاء، وقَصْدِ القاصد إلىٰ ما يقصده بكلامه؛ فإن هذه وأمثالها مما يجري مجراها لا تعلم ضرورة إلا عند ظهور الأمارات والعلامات ومشاهدتها[1].

قال الجويني: «العلوم الحاصلة علىٰ حكم العادات وجدناها مُرَتَّبة علىٰ قرائن الأحوال . . . ولا سبيل إلىٰ جحدها إذا وقعت، وهذا كالعلم بخَجَل الخَجِل، ووَجَلِ الوَجِل، ونَشْطِ الثَّمِل، وغَضَبِ الغضبان، ونحوها، فإذا ثبتتْ هذه القرائن تَرَتَّب عليها علوم بديهية، لا يأباها إلا جاحد»[2]. وقال الغزالي عن هذه القرائن والعلوم المصاحبتها: «وكأن هذا مَدْرَك سادس من مدارك العلم، سوىٰ ما ذكرناه في المقدمة من الأوليات، والمحسوسات، والمشاهدات الباطنة، والتجريبيات، والمتواترات، فيلحَق هذا بها»[3]. وقد جاءت جميع النماذج التي وقفت عليها لاستعمال المعلوم بمستقَرّ العادة عند المتكلمين دون الفلاسفة، كما جاءت جلها في الرد وليس في الإثبات. علىٰ أن جلها أيضًا يأتي في إطار الرد علىٰ منكري معجزات النبي محمد ﷺ ومنكري تحدِّيه العرب بالقرآن، ذلك لأن ذلك يعتمد علىٰ الخبر المتواتر، و«العادة أصل في الأخبار»[4]. كما سيتضح ذلك بجلاء وتفصيل في الكلام عن المتواترات في

---

(١) راجع: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٠، ١١). و«الإنصاف»، (ص/ ١٤، ١٥). و«التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٩٠-١٩٢). والسمناني، «البيان عن أصول أهل الإيمان»، (ص/ ١٤٢). وأبا بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٠١). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٢٦). وابن الأمير الحاج، «الكامل في اختصار الشامل»، (١/ ٣٠٧).

(٢) الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ٥٧٤، ٥٧٥).

(٣) الغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٤٥).

(٤) الباقلاني، «التمهيد»، نشرة أ. د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، وأ. محمود الخضيري، (ص/ ١٨٢).

المبحث الذي يلي هذا المبحث الذي نحن فيه.

وقد تميَّز في هذا الباقلاني، فهو يتكلم عن أعلام النبي ﷺ ومعجزاته من مثل حنين الجذع، وتسبيح الحصىٰ في يده، وكلام ذراع الشاة له، وانشقاق القمر، وتكثير الطعام القليل، مؤكدًا ثبوت هذه الأعلام بنقل النقلة الذين يروون أن وقوعها كان بحضرة مشاهديها ممن يسمعون، ولا ينكر أحد منهم هذا «وقد عُلِمَ بمستَقَرّ العادة امتناع إمساك مثل ذلك العدد الكثير والجمّ الغفير عن إنكار كذبٍ يُدَّعَىٰ عليهم، ويُضاف إلىٰ سماعهم ومشاهدتهم، مع ما هم عليه من نزاهة الأنفس، وكِبَر الهمم، وعِظَم الخطر، وجلالة القدْر، والتدين بتحريم الكذب والنفور عنه، والذم له، والتَّبجُّح بالصدق، وشدة تمسُّكهم به . . .»[1]. وقد ضرب بذلك مثالًا بما «لو ادَّعىٰ مُدَّعٍ بحضرة كافة أهل بغداد . . . أنهم رأوا ما لم يروه، وسمعوا ما لم يسمعوه، وشاهدوا ما لم يعاينوه، لم يلبثوا أن يردوا قوله، ويشهدوا بكذبه، ويُعلِموا الناس بطلان ما ادعاه عليه. هذا ثابت في مستقر العادة»[2].

فإذا اعترض الخصم بأن الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - أو أكثرهم، لعلهم قد أنكروا ما ادعاه الناقلون عليهم، بيد أنه لم ينقَل إلينا «قيل له: هذا باطل من قِبَل أن إنكار مثل هذه الأعلام مما يجب توفُّر الدواعي علىٰ نقله وضبطه ومعرفة عين المعتَرَض فيه ولفظه، حتىٰ يظهر ذلك وينتشر، ويُنقَل نقلَ مثلِه، ويجري مجرَىٰ نقلِ الخبر الذي هو اعتراض عليه وإنكار له. هذا واجب في وضع العادة ومستقرها»[3]. ثم ضرب مثالًا ليتأكد به ما قرره، كما فعل في السابق، فقال: «كما أن عيسىٰ وموسىٰ لو عُورِضا في نقل أعلامهما لوجب أن تُنقَل المعارضة كنقل الأمر المعارَض، وتحِلّ في الظهور والشهرةِ مَحِلَّه. وكذلك إنكار نقل الأعلام يجب أن يظهر كظهور نقل الأعلام»[4].

وأما بالنسبة إلىٰ معجزة نبينا محمد ﷺ الكبرىٰ، وهي القرآن العظيم، الذي

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٣٥).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٣٦). وانظر: (ص/ ١٣٧، ١٣٨).

(٣) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٣٨).

(٤) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٣٨).

تحداهم به، فقد رد الباقلاني علىٰ من شكَّك من اليهود والنصارىٰ في إعجازه، قال موردًا سؤالهم وجوابه: «فإن قالت اليهود والنصارىٰ: ما أنكرتم أن يكون ما أَتَىٰ به (يقصدون النبي ﷺ) من جنس كلامهم (يعنون كلام العرب) غير أنه كان أوجز وأفصح، وأحسن نظمًا، وأن يكون ذلك إنما تأتَّىٰ له لتَقَدُّمِه في البلاغة عليهم، وحسن فصاحته ولَسْنِه، فبَرَعَهم بذلك، وزاد فيه علىٰ جميعهم؟ قيل لهم: إن قدْر ما يقتضيه التقدم والحَذَق في الصناعة قدْرٌ معروف، لا يخرق العادةَ مثلُه، ولا يعجِز أهل الصناعة والمتقدمون فيها عنه مع التحدي به، والتقريع بالعجز والقصور. لأن العادة جارية بجمع الدَّواعي والهِمَم علىٰ بلوغ منزلة الحاذق المتقدم في الصناعة. وما أتىٰ به النبي -صلىٰ الله عليه- من القرآن قد خرج عن حدِ ما يُكتَسَب بالحذق. وعَجَز القوم عن معارضته ومقابلته مع إيثارهم لذلك واجتماع هِمَمهم له، وتوفُّر دواعيهم عليه، وعلمهم بجَعْلِه حجةً له، ودلالةً علىٰ صدقه. فخرج بذلك عن نمط ما سألتم عنه»[1].

فإن اعترض منكرُ إعجاز القرآن بأن العرب ربما عارضته ولم يُظهِروا ذلك خوفًا من السيف. فقد رد الباقلاني أنه لو كان ذلك كذلك لكان يجب أن ينقل إلينا، لمَا يجب بمستقر العادة أن يغلب إظهاره علىٰ طيِّه وكتمانه، حتىٰ يكون العلم به كالعلم بالمعارَض، وهو القرآن، وإن خيف السيف من إظهاره في مجتمع الناس، فلا شك أنهم إذا خلوا إلىٰ من يأمنونهم تحدثوا به، ولو كان لظهر ونُقِل إلينا، كما يجب في مستقر العادة تحدُّث الناس بعيوب سلاطينهم وجبابرتهم ومذموم خصالهم، ونقل ذلك إلينا وإن لم نعرف ناقله بعينه[2].

وفي كثير مما فصله الباقلاني يقول الغزالي علىٰ الإجمال: «وعدم المعارضة معلوم؛ إذ لو كان لظهر، فإن أرذل الشعراء لمَّا تحدَّوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم. فإذن لا يمكن إنكار اقتدار العرب علىٰ طُرُق الفصاحة، ولا يمكن إنكار حرصهم علىٰ دفع نبوته بكل ممكن . . . ولا يمكن إنكار عجزهم؛ لأنهم لو قَدَرُوا لفعلوا، فإن العادة قاضية بالضرورة بأن القادر علىٰ دفع الهلاك عن نفسه يشتغِل بدفعه، ولو فعلوا لظهر ذلك ونُقِل. فهذه مقدمات عُلِم بعضها

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٤٤).

(٢) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٤٦).

بالتواتر، وبعضها بمجاري العادات، وكل ذلك مما يورِث اليقين، فلا حاجة إلىٰ التطويل»[1].

وآخر النماذج في التعويل علىٰ ما عُلِم بمستقر العادة في إبطال المذهب المخالف - رد الأشاعرة والمعتزلة علىٰ مذهب الثنوية في قولهم بقبح الألم لعينه، قال الجويني: «فأما الثنوية فما قالوه من كون الألم ظلمًا قبيحًا لعينه، باطلٌ لا خفاء ببطلانه؛ فإنَّا نعلم أن المريض إذا شرب دواءً بَشِيعًا كَرِيهَ المَشْرَب، وقصد بذلك دَرْءَ الأمراض عن نفسه، فلا يُعَدُّ ذلك في عادات العقلاء قبيحًا، نازلًا منزلة ما لو جَرَّح السليم نفسه من غير غرض صحيح في جلب نفع أو دفع ضرر؛ ومن أنكر ذلك انتسب إلىٰ جحد الضرورة»[2].

---

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٦٦، ٢٦٧).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٧٨). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ١٠٣٦، ١٠٣٧). والقاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٣٦).

★ **رابعًا- الحَدْسِيَات:**

الكلام عن الحدسيات يعد من روادف هذا المبحث وتكملاته، لِمَا لها من وثيق الصلة وشديد التعلق وقوة الشَّبَه بالتجريبيات. وإذ قد سبق لي تفصيل الكلام عن الحدسيات في معرِض الحديث عن رفض الإلهام طريقًا إلىٰ العلم، وقد أطنبتُ ثمته في الكلام عن حجيته والاعتداد به عند القائلين به، الذين يعدونه من طرق العلم؛ فسأستعيض بما فصلته هنالك عما سأستوجزه ههنا، لاسيما أن ابن سينا قد استأثر بالحديث عما نحن بصدده الآن، وقد استحوذ علىٰ أكثر الحديث في الآنف الذكر هنالك. والحدسيات نسبة إلىٰ الحَدْس، وهو في اللغة الظن والتخمين والتوهم[1].

والحدس في الاصطلاح كما يعرفه ابن سينا «حركة إلىٰ إصابة الحد الأوسط إذا وُضِع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذا أُصيب الأوسط، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلىٰ مجهول»[2].

وقد شرح ذلك بتفصيل يحسن أن أورده بتمامه، يقول: «من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلىٰ اكتسابها، إنما تُكتَسَب بحصول الحد الأوسط في القياس. وهذا الحد الأوسط قد يَحصُل ضربَيْنِ من الحصول: فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس. وتارة يحصل بالتعليم، ومبادئ التعليم الحدس، فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلىٰ حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثم أدَّوْها إلىٰ المتعلمين. فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس، وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم، وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف. أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عددَ حدسٍ للحدود الوسطىٰ. وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرعُ زمانَ حدسٍ»[3].

(١) انظر: الجوهري، «الصحاح»، (٣/ ٩١٥). وابن منظور، «لسان العرب»، (مج/ ٢)، (١٠/ ٨٠٥). والفيروزآبادي، «القاموس المحيط»، (ص/ ٥٣٧).

(٢) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٢٣). وانظر له أيضًا: «الإشارات والتنبيهات»، القسم الثاني (الطبيعيات)، (ص/ ٣٩٣، ٣٩٤).

(٣) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٠٦).

وإذا كان أول مورود إلىٰ الذهن ههنا التساؤل عن علة هذا الاختلاف بين الناس في كم الحدوس وكَيْفِيِّها، الذي يترتب عليه -بلا ريب- تفاوتٌ بينهم زيادةً ونقصانًا؛ فإن ابن سينا يجعل منشأ ذلك التفاوتِ التفاوتَ في قوة الاستعداد لفيض العقل الفعال، ومن ثم فإن هذا التفاوت إذا كان «ينتهي في طرف النقصان إلىٰ من لا حدس له ألبتة، فيجب أن ينتهي أيضًا في طرف الزيادة إلىٰ مَن له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها، أو إلىٰ من له حدس في أسرع وقت وأقصره، فيمكن أن يكون شخصٌ من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية، إلىٰ أن يشتعل حدسًا، أعني قبولًا لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دَفْعةً، وإما قريبًا من دفعة، ارتسامًا لا تقليديًّا، بل بترتيب يشتمل علىٰ الحدود الوسطىٰ»[1].

والمحصول أن ما يحصل عن الحدس القوي يسمىٰ الحدسيات، وهي القضايا الإلهامية التي تقتنص باستعداد النفس لفيض الإلهي.

والحدسيات شديدة القرب من المجربات، كما نص ابن سينا علىٰ ذلك قائلًا: «مما يجري مجرىٰ المجربات الحدسيات، وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدًّا، فزال معه الشك، وأذعن له الذهن . . . مثل قضائنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس، لهيئات تشكُّل النور فيه، وفيها أيضًا قوة قياسية، وهي شديدة المناسبة للمجربات»[2].

وتابعه علىٰ هذا وفي التعريف إلىٰ حد تطابق الألفاظ الغزاليُّ إذ يقول: «ومِن قبيل المجرباتِ الحدسيَّاتُ، وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدسٌ من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته، وتَوَلِّيه الشهادة لأمور، فتُذعِن النفس لقبوله والتصديق له، بحيث لا تقدر علىٰ التشكك فيه»[3].

ثم أورد المثال نفسه الذي أورده ابن سينا، وهو أن نور القمر مستفاد من الشمس، لاختلاف تشكُّله عند اختلاف نسبته من الشمس، قربًا وبعدًا وتوسطًا «ومن تأمل

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٠٦).

(٢) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٤٨).

(٣) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٩١).

شواهد ذلك لم يبق فيه ريبة»[1].

ثم ذكر علة مقاربة الحدسيات للمجربات من خلال التطبيق علىٰ هذا المثال، فقال: «وفيه من القياس ما في المجربات، فإن هذه الاختلافات لو كانت بالاتفاق أو بأمر خارج سوىٰ الشمس، لَمَا استمرت علىٰ نمط واحد علىٰ طول الزمن»[2].

والمقاربة بين الحدسيات والمجربات حاصلة من وجهين: تكرار المشاهدة، ومقارنة القياس الخفي في كلٍّ منهما. وتقع المخالفة بينهما من جهة أن في المجربات نعلم السبب ولا نعلم الماهية، فنعلم أن السقمونيا تسهل الصفراء، لِمَا حدث من الاطراد بين شربها وحصول الإسهال، وإن لم نعلم ماهية هذا السبب؛ وفي الحدسيات نعلم السبب والماهية، كعلمنا بأن ماهية استفادةِ نور القمر من الشمس، قرب القمر أو بعده عن الشمس[3].

بيد أن أهم الأشياء بالذكر ههنا، وأوجب الأمور بالتنبه إليه في هذا السياق -أن هذا الحدس الذي هو العلة في حصول الحدسيات- ليس مبنيًّا علىٰ الصفاء النفسي المجتدِل بتزكية النفس وتصفيتها بالأذواق والمواجيد الصوفية والمجاهدات الروحية بالتنسك والعبادات؛ إنما هو حدس عقلي، مبناه علىٰ تصفية النفس وتحليها بالعلوم، ومجاهدتها بممارسة النظر في المعارف لتكون أهلًا لفيض العلم من الله مباشرة، كما هو عند الغزالي، وبوساطة العقل الفعال عند الفلاسفة الإشراقيين. وقد أحسن الغزالي صنعًا إذ جعل أول شروط استحقاق هذا الإلهام «تحصيل جميع العلوم، وأخذ

---

(١) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٩١).

(٢) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٩١).

(٣) راجع: «شرح الطوسي علىٰ المواضع السابقة الذكر من الإشارات والتنبيهات لابن سينا»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٤٨، ٣٤٩). والتهانوي، «كشاف اصطلاحات الفنون»، (ص/ ٦٢٦، ٦٢٧). وحاشيتي الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة (ت: ١٢٣٠هـ)، والعطار أبي السعادات حسن بن محمد (ت: ١٢٥٠هـ) علىٰ شرح الخبيصي عبيد الله بن فضل الله، والمسمَّىٰ «التذهيب» علىٰ «تهذيب المنطق والكلام» لسعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ)، راجع تصحيحه وذيَّله ببعض ملاحظات الأستاذ الشيخ محمد عبد المجيد الشرنوبي، مكتبة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، (١٣٥٥ هـ = ١٩٣٦م)، (ص/ ٤١٩، ٤٢٠). وأ. د. مصطفىٰ عبد الجواد عمران، «تحفة المريد في النظر والتقليد»، (ص/ ٤٦، ٤٧).

الحظ الأوفر من أكثرها»[1]، وكما يضِح ذلك بجلاء فيما سبق من أقوال ابن سينا السابقة من اشتراط «شدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية»، وأن «الذكاء قوة الحدس». والحدسيات من الضروريات التي لا يمكن البرهنة عليها، وقد جزم ابن سينا بكونها من الأصناف والمقدمات الواجب قبولها[2].

وكذلك الغزالي إذ يقول: «ومَن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس علىٰ طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة، لا يمكنه إقامة البرهان عليها، ولا يمكنه أن يشك فيها، ولا يمكنه أن يَشرَكَ فيها غيرَه بالتعليم، إلا أن يَدُلَّ الطالبَ علىٰ الطريق الذي سلكه واستنهجه . . . وفي مثل هذا المقام يقال: مَن لم يذق لم يعرِف، ومَن لم يصل لم يُدرِك»[3].

(١) الغزالي، «الرسالة اللدنية»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٢٥٢، ٢٥٣). وراجع: «رفض الإلهام طريقًا للعلم» في المبحث الأول من الفصل الأول.

(٢) انظر: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، (١/ ٣٤٣).

(٣) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٩٢). مع ملاحظة مراعاة قيد «ممارسة العلوم».

المبحث الخامس

المتواترات

★ أولًا- تعريف المتواترات، وشروطها:

«المتواترات هي الأمور المصدَّق بها من قِبَل الأخبار التي لا يصح في مثلها المواطأة علىٰ الكذب لغرض من الأغراض، كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان الموجودة وإن لم نشاهدها»[1]. أو هي «القضايا التواترية التي تسكن إليها النفس سكونًا تامًّا، يزول معه الشك لكثرة الشهادات . . . وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس وإقليدس وغيرهم»[2].

إذن تحصل المتواترات في نفوسنا بطريق الخبر المنقول إلينا بالتواتر عن كثيرين، يحكم العقل بامتناع تواطئهم علىٰ الكذب عادة، لانتفاء الغرض الداعي إلىٰ هذه المواطأة علىٰ الكذب. وحد التواتر «كل خبر تكرر عن عدد كثروا، علِموا المُخبَر عنه ضرورةً، وهو من السماع والتكرر في اللغة. وقيل: كل خبر يجب به العلم للسامع ضرورة علىٰ العادة. وقيل: كل خبر تعذَّر حصرُ ناقِليه جملةً وتفصيلًا فيما عَلِمُوه ضرورةً»[3].

قال أبو الوليد الباجي مُبيِّنًا عن العلاقة اللغوية بما أريد بلفظة التواتر في

---

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٩٨). وانظر: (ص/ ٢٢١).

(٢) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٤٩).

(٣) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٥٥). وانظر: ابن فورك، «الحدود»، (ص/ ١٥٠). والباجي، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ٣٢٥). و«المنهاج في ترتيب الحجاج»، (ص/ ٧٦). و«الحدود»، (ص/ ٦١، ٦٢). و«الإشارة في معرفة الأصول»، (ص/ ٢٣٣، ٢٣٤). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (٢/ ٥٦٩). وأبا اليسر البزدوي، «كتاب فيه معرفة الحجج الشرعية»، (ص/ ٣٢). والزركشي، «البحر المحيط»، (٤/ ٢٣١). والشوكاني، «إرشاد الفحول»، (١/ ٢٣٩).

الاصطلاح: «لفظة التواتر مقتضاها في كلام العرب التتابع والاتصال، فكأن هذا الخبر اتصل وتتابع حتىٰ وقع العلم به، فمتىٰ وصل هذا الحد من الاتصال وُصف بأنه متواتر، ومتىٰ قصر عنه ولم يبلغه لم يوصف بذلك، وإن كان قد تتابع وتواتر. وهذا بحسب عرف تخاطب أهل الجدل وتواطئهم علىٰ هذه الألفاظ وما يريدون بها. وذلك سائغ إذا لم يخرج علىٰ لغة العرب»[1].

ويُشترَط في الخبر المتواتر الذي يفيد العلم الضروري عند المتكلمين والفلاسفة اتفاقًا - شرطان: الأول: أن يكونوا مخبرين عما يخبرون به عن ضرورةٍ مشاهدةً أو سماعًا، وليس عن نظر واستدلال. وإذا أخبر خلف عن سلف وهذا السلف عن سلف وهكذا، فلا بد من تحقق الشروط في الناقلة الأُول منهم، والآخِرين والواسطة، من كونهم جميعًا قومًا يثبت بهم التواتر، ويقع العلم بصدقهم إذا نقلوا عن مشاهدة[2]. والثاني: أن يكون رواته وناقلوه في كل عصر علىٰ جهة يستحيل في العادة التواطؤ منهم علىٰ الكذب، لانتفاء الداعي لهم إلىٰ ذلك[3]، وأما اشتراط العقل فقد قال به أبو الوليد الباجي، ولم يعتبره القاضي عبد الجبار[4]. والصحيح عندي إثباته شرطًا؛ لأنه إذا كان اشتراطُ نقل المخبرين لما نقلوه أن يكون عن ضرورة المشاهدة

---

(١) أبو الوليد الباجي، «الحدود»، (ص/ ٦٢، ٦١).

(٢) يُشتَرَط في المتواترات أن يكون العلم فيها من جهة الخبر، وليس من جهة ما يعلمه الإنسان من نفسه ضرورة بالبديهة «مثل أن يخبرك إنسان أن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان؛ فإن العلم الضروري يقع لك بما أخبر به، ولكن ليس من جهة خبره، بل من جهة علمك به». [أبو الوليد الباجي، «الحدود»، (ص/ ٦٢)].

(٣) راجع: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٠١). والباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٨٤، ٣٨٥). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٠ - ٢٢). وأبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ٣٢٨، ٣٢٩). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٤١٣، ٤١٤). و«البرهان في أصول الفقه»، (ص/ ٥٦٧ - ٥٦٩). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (٢/ ٥٧٢). والغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٣٨ - ١٤٠، ١٥٣). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية»، (١/ ٢٢٨). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٣٣، ٣٥٦ - ٣٦٠). و(إعجاز القرآن)، (١٦/ ٩، ١٠، ١٩). وأبا الحسين البصري، «المعتمد»، (٢/ ٥٥٨ - ٥٦١).

(٤) انظر: أبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول»، (ص/ ٣٢٨). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٣٤).

أو السماع - محلَ اتفاقٍ وإجماع؛ فإن كلتا الضرورتين هاتين حس لا ينضبط إلا بالعقل كما مر في مبحث المحسوسات، هذا فضلًا عن أن يكون الناقل مجنونًا أو منتقِصَ العقل، ولذا قال الباجي: «وإنما شَرَطْنا كونهم عقلاء لعلمنا بأن المجانين والمنتقصين ومَن لا عقل له، لا يقع لنا العلم بخبرهم عما يخبرون عنه ولو كثروا، وهذا أمر يشهد له الوجود»(١).

ثم إذا كان الأصل في المتواترات نقل الناقلة الأُوَل الذين نقلوا عن مشاهدة الواقعة التي تواترت بعدُ؛ فإن الله -جل وعلا- قد جعل أكمل الفهم ما كان عن حضور القلب فقال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق: ٣٧] وقد أرجع القاضي عبد الجبار جملة الشروط في الخبر الذي يصح الاستدلال به مقدمة ضرورية - إلىٰ شرط واحد وصفة واحدة، قال بعد أن أورد الشروط التي يجب أن يكون الخبر المتواتر جامعًا إياها من بلوغ المخبرين في الكثرة مبلغًا لا يتفق الكذب منهم، وأن يخبروا عن مشاهدة لا لبس فيها ولا شبهة، وانتفاء دواعي تواطئهم علىٰ الكذب: «وكل ذلك يعود إلىٰ شرط واحد، وهو أن يُعلَم مِن حالها أنها مخبِرة ولا داعيَ لها إلىٰ الكذب، وإذا علمناها مخبِرةً مع زوال الدواعي إلىٰ الكذب علمناها صادقة»(٢).

واطلاع أوليّ علىٰ ما سبق يقفنا علىٰ أن الشرط الأساس في المتواترات، والذي تصير به المتواتراتُ متواترتٍ، شرطُ التواتر نفسه، من كون الناقلين والمخبرين في الكثرة عددًا يستحيل تواطؤهم علىٰ الكذب، لانتفاء الدواعي إلىٰ ذلك في حقهم. حتىٰ عرَّف أبو منصور عبد القاهر البغدادي المتواتر بأخصر لفظ وأوجز عبارة مستندًا

(١) أبو الوليد الباجي، «إحكام الفصول»، (ص/ ٣٢٩).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٠). وانتفاء الداعي إلىٰ المواطأة علىٰ الكذب قد دأب أكثر القوم علىٰ تأكيده بإيراده قيدًا في تعريف المتواترات، أو شرطًا فيها، لِمَا أنه قد تتوافر الدواعي إلىٰ المواطأة علىٰ الكذب، فينتفي العلم الضروري، وإن كان الخبر متواترًا، وقد ضرب الجويني لذلك مثلًا بأن فِئامًا من الجُنْد قد يتواطئون علىٰ الكذب وإخفاء أمرهم، بأمر الملِك ليشنَّ غارة، ولذا اختتمه قائلًا: «ولا تعويل علىٰ العدد بمُجَرَّدِه أصلًا». [«البرهان»، (١/ ٥٧٧). وقارن بالغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٤٥، ١٤٦). و«فضائح الباطنية»، (ص/ ١٤١)].

إلىٰ هذا الشرط، فقال: «المتواتر هو الذي يستحيل التواطؤ علىٰ وضعه»[1]، أي علىٰ كذبه واختلاقه. وما الذي يلجئنا إلىٰ الاقتصار علىٰ البغدادي، ونظرة عجلىٰ إلىٰ ما تقدَّم تؤكد أن مؤدَّىٰ جميع تعريفات المتواترات والمتواتر السابقة الذكر بالنص أو بالإشارة - التحويمُ حول هذا الشرط. وكان هذا الشرط مما قد أثيرت حوله المناقشات من جهة العدد الذي يحصل به انثلاج الصدر وامتلاء القلب باليقين بعدم تواطئهم علىٰ الكذب. فالجمهور من الفلاسفة والمتكلمين علىٰ أن ذلك لا يتقيَّد بعدد معين، وإنما المعوَّل فيه علىٰ سكون النفس وحصول العلم الضروري بها، وانشراح الصدر إلىٰ صدق المخبَر به.

قال الزركشي: «والجمهور علىٰ أنه ليس فيه حصر، وإنما الضابط حصول العلم، فمتىٰ أخبر هذا الجمع، وأفاد خبرُهم العلمَ، عَلِمْنا أنه متواتر، وإلَّا فلَا»[2].

قال ابن فورك حاكيًا عن الأشعري أنه «كان لا يَحُدُّ للمخبِرين حدًّا بعدد مخصوص أو بصفات مخصوصة، بل كان يقول: إن المعتبَر في ذلك حدوث العلم وزوال الجهل والشك عن السامع عند السامع تلك الأخبار، وذلك بأن يراعي حال نفسه في سماعه الأخبارَ، فإذا وجدها علىٰ ريب وتهمة لم يقطع بصدق المخبِرين، وإذا زالت الرِّيَب والتُّهَم عنه قَطَعَ بصدقهم. ومثل ذلك مما يجد السامع له الفرق بين الحالين من نفسه وجدانًا ضروريًّا، لا يتخالجه فيه شك»[3].

وقال الجويني: «لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبِرين علىٰ حد محدود وعدد معدود، ولكن إذا ثبتتْ قرائن الصدق ثبت العلم به»[4]. وقال: «المُحكَّم في ذلك العلمُ وحصوله، فإذا حصل استبان للعاقل ترتُّبه علىٰ القرائن، فإن العلم في العادة لا يحصل هزلًا، وقد يختلف ذلك باختلاف الوقائع، وعِظَم أخطارها، وأحوال المخبِرين، وهذا هو المنتهىٰ الذي ليس بعده مطلبٌ لمتُشوِّف»[5].

---

(١) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٢).

(٢) الزركشي، «البحر المحيط»، (٤/ ٢٣٢).

(٣) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ الأشعري»، (ص/ ١٨). وانظر: (ص/ ٢٠١). وقارن بالجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ٥٧٢).

(٤) الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ٥٧٦). وانظر له أيضًا: «الإرشاد»، (ص/ ٣١٠).

وقال الغزالي: «فأقلُّ عددٍ يحصل به العلم الضروري، معلومٌ لله -تعالىٰ- وليس معلومًا لنا، ولا سبيل لنا إلىٰ معرفته؛ فإنَّا لا ندري متىٰ حصل علمُنا بوجود مكة، ووجود الشافعي، ووجود الأنبياء ﷺ عند تواتر الخبر إلينا، وأنه كان بعد خبر المائة والمائتين، ويعسر علينا تجربة ذلك، وإن تكلفناها . . . فإنه تتزايد قوة الاعتقاد تزايدًا خفيَّ التدريج، نحو تزايد عقل الصبي المميِّز إلىٰ أن يبلغ حد التكليف، ونحو تزايد ضوء الصبح إلىٰ أن ينتهي إلىٰ حد الكمال. فلذلك بقي هذا في غطاء من الإشكال، وتعذَّر علىٰ القوة البشرية إدراكه»[1].

وقال الفارابي: «كلما كان المخبِرون لنا . . . أكثر عددًا، كانت ثقتنا بهم أتمَّ، وسكون أنفسنا إلىٰ ما يخبرون به من مشاهدتهم وآرائهم أكثر، وقَبولنا لها أشدّ، ويزداد سكون أنفسنا إليها، وتصديقنا لها، وقَبولنا إيَّاها علىٰ قدْر زيادة عدد المخبرين عن أنفسهم بما شاهدوه من الأمور»[2].

قال ابن سينا: «ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات (شهادات من سكنت النفس إلىٰ خبرهم لكثرتهم) في مَبْلَغ عددٍ معلومٍ فقد أحال، فإن ذلك ليس متعلِّقًا بعددٍ تؤثِّر الزيادة والنقصان فيه، وإنما الرجوع فيه إلىٰ مبلَغٍ يقع معه اليقين، فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات»[3]. واشترط شرذمة قليلة من المتكلمين دون جمهورهم حدًّا معيَّنًا لعدد ناقلي خبر التواتر، واختلفت أقوالهم في تعيين هذا العدد وتشعبت إلىٰ حد الاضطراب.

فالباقلاني[4] وأبو الوليد الباجي[5] من الأشاعرة، والقاضي عبد الجبار[6] وأبو الحسين البصري[7] من المعتزلة يشترطون أن يكون عددهم زائدًا علىٰ أربعة،

---

(١) الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ٥٨٠).

(٢) الغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٥١، ١٥٠). وقارن له بـ (١/ ١٤٤). و«محك النظر»، (ص/ ١٠٥)؛ فقد جعل العدد في التواتر وحصول العلم بشهادات المخبرين مرة بعد أخرىٰ كسبيل تكرر التجربة.

(٣) الفارابي، «كتاب الجدل»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٣/ ١٧).

(٤) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٤٩).

(٥) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٨٤).

(٦) راجع: أبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول»، (ص/ ٣٢٩ - ٣٣٢).

(٧) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٣٣، ٣٦١ - ٣٦٧).

ليكون مُربيًا علىٰ أقصىٰ العدد المَرْعِيّ في بيِّنات الشريعة.

وغير هؤلاء ممن جعل تقييد العدد معتبَرًا في التواتر «تباينت مذاهبهم فيه، فلم يغادروا عددًا في الشرع، هو مرتَبَطُ حُكْمٍ، أو جارٍ وِفاقًا في حكاية حال إلا مال ذاهبون بالاعتقاد إليه»[1].

وأراني الآن مستحسنًا ذكر هذه الأقوال علىٰ الإيجاز والاختصار لتخبُّرِها. اشترط بعضهم أن يكون المخبرون سبعة، بعدد أهل الكهف، زعموا! واشترط بعضهم ألا يقلوا عن عشرة، لأنها جمع كثرة، وما دونها جمع كثرة. واشترط آخرون بلوغهم اثني عشر، بعدد النقباء لموسىٰ، إشارة إلىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢] واشترط غيرهم أن يكونوا عشرين، لقوله -تعالىٰ-: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥].

واشترط بعضهم بلوغهم أربعين اعتبارًا بالعدد الذي تتم به الجمعة عند بعض الفقهاء، وأن الله أنزل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤] بعد أن اكتمل عدد متَّبِعِي النبي ﷺ أربعين بعد إسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وقيل: سبعون، لقوله -تعالىٰ-: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وقيل: هم بعدد أهل بدر، واختلفوا في هذا للاختلاف في العدد المعتبر به بين أصحاب السير. وقيل: هم بعدد أهل بيعة الرضوان -رضي الله عنهم أجمعين- واختلفوا في هذا كما اختلفوا في سابقه، وللسبب ذاته. وأسرف في الشطط ضِرارُ بن عمرو -صاحب فرقة الضِّرارية من فرق المعتزلة- فقال: لا بد من خبر كل الأمة، وهو الإجماع. وآخر الأقوال قول جماعة من الفقهاء، وهي وإن لم تُقيِّد لعدد المخبرين حدًّا، إلا أنهم اشترطوا أن يبلغوا مبلغًا عظيمًا، بحيث لا يحويهم بلد، ولا يحصرهم عدد[2].

---

(١) راجع: أبا الحسين البصري، «المعتمد»، (٢/ ٥٦١ - ٥٦٣).

(٢) الجويني، «البرهان»، (١/ ٥٦٩).

(٣) راجع: أبا الحسين البصري، «المعتمد»، (٢/ ٥٦٥، ٥٦٦). والجويني، «البرهان»، (١/ ٥٦٩ - ٥٨٠). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (٢/ ٥٧٤). والغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٥١). والزركشي، «البحر المحيط»، (٤/ ٢٣٢ - ٢٣٤). والشوكاني، «إرشاد الفحول»، (١/ ٢٤٤ - ٢٤٦).

وقد تولىٰ الردَّ علىٰ هذه الأقوال مُورِدوها من الجمهور رِدْفَ إيرادها، في المواضع المشار إليها في الهامش، مشيرين إلىٰ أن «كل ذلك تحكمات فاسدة، باردة، لا تناسب الغرض، ولا تدل عليه، ويكفي تعارض أقوالهم دليلًا علىٰ فسادها»[1]. وشرع الجويني في الرد علىٰ مذاهب أصحاب الأعداد جميعًا من وجوه ثلاثة: الأول: معارضة الأقوال بعضها ببعض، فلا يترجح منها قول، وإن حدث فالترجيحات لا تفيد إلا غلبة الظن، وليس اليقين. الثاني: أن هذه الأقوال جميعًا ولا واحدًا منها يعتمد علىٰ سَنَدٍ من العقل، وإنما هي قضايا واتفاقات جرت في حكايات أحوال، أو أحكام لا تعلُّق لها بالصدق والكذب. كما أنه يمكن الزيادة علىٰ هذه الأقوال بإضافة اشتراط عددٍ ما عشوائي، لِمَا أن الأمر مبني علىٰ الهوىٰ والاختيار العاري عن المرجِّح. الثالث: أن المطلوب من تواتر الخبر وجدانُ الصدق بالمخبَر عنه في النفس، والأعداد التي تمسَّكوا بها يمكِن فرض التواطؤ فيها علىٰ الكذب[2].

وجليٌّ أن ما عليه الجمهور أرجحُ الأقوال وأدناها إلىٰ التصور. قال الزركشي: «فالحق عدمُ التعيين، مع القطع بأنه لا بد من عدد يحصل بخبرهم العلم»[3]. وإذ كانت هذه هي المناقشات التي أثيرت حول اشتراط تقييد المخبرين بالعدد، فقد اتفق الجمهور علىٰ رفض ما زيد علىٰ الشرطين السابقين بالذكر، من أمور لا يصح اشتراطها في الخبر المتواتر، وصفات لا يجب لزومها لأهل التواتر من العدالة والإسلام واختلاف الديانات والملل، وتفرُّق الأوطان وتباعد الديار، واختلاف الأنساب وتغاير الأسباب، وأن يكونوا في دار ذلَّة، وأن تؤخذ منهم الجزية، وألَّا يضموا إلىٰ خبرهم ما تحيله العقول. وقد تناوب جمهور المتكلمين ردودًا متفقة في إفساد هذه الشروط وإفساد القول بتصحيحها، حاصلها أننا نجد أنفسنا ساكنة إلىٰ العلم بما تواتر إلينا من أخبار توافر فيها شرطَا التواتر الأساسيان، ولم تتوافر فيها هذه الشروط المحكية عن هؤلاء المخالفين؛ لأنه لو نَقَلَ إلينا خبرًا عن مشاهدةٍ أهلُ بلدة واحدة، وبنو أبٍ واحدٍ، وأهل دين واحد، وهم أهل تواتر، لوجب العلم بصدقهم

---

(١) الغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٥١).

(٢) راجع: الجويني، «البرهان»، (١/ ٥٧١، ٥٧٢). وقارن بالشوكاني، «إرشاد الفحول»، (١/ ٢٤٦).

(٣) الزركشي، «البحر المحيط»، (٤/ ٢٣٤).

وصحة نقلهم، وكذلك لو كانت حرفتهم واحدة، كما أننا نجد أنفسنا عالمة بما يتواتر إلينا عن خبر الكفار من قتل مَلِكهم وتولي غيره وما إلىٰ ذلك[1]. «وأما اشتراطهم ألا يضموا إلىٰ خبرهم ما تحيله العقول فإنه باطل؛ لأن أهل التواتر لا يجوز وقوع الكذب منهم، ونَقْل ما تحيله العقول كذب لا محالة، ولو جاز عليهم ذلك لبطل العلم بخبرهم»[2]. لأنه لم يصح حينئذ كونُه متواترًا؛ لأن المواضعة علىٰ الكذب في المتواتر محال[3].

(١) راجع: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٧٣، ٣٨٥). وراجع: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٤١٦). و«البرهان»، (١/ ٥٨١، ٥٨٢). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (٢/ ٥٧٢ - ٥٧٤). والغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٥٦ - ١٦١). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٣٣). وأبا الحسين البصري، «المعتمد في أصول الفقه»، (٢/ ٥٦٤، ٥٦٥). والزركشي، «البحر المحيط»، (٤/ ٢٣٥، ٢٣٦). والشوكاني، «إرشاد الفحول»، (١/ ٢٤٦، ٢٤٧).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٧٤).

(٣) انظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٦٥٩).

★ ثانيًا- العلم بالمتواترات ضروري وليس كسبيًّا، والرد على من أنكر إفادتها علمًا يقينيًّا:

اتفق جمهور المتكلمين والفلاسفة علىٰ أن الخبر المتواتر إذا تم بشروطه حصل به العلم الضروري، ومن ثم لم يترددوا في أن يعدوا المتواترات من العلوم الضرورية، حتىٰ عدها كثير منهم من العلوم البديهية المخترعة في النفس بخلق الله -جل جلاله- إياها في نفوسنا ابتداء دون تجشُّم كسبٍ منا، وإن كان حاصلًا عن سبب؛ فإن الله يخلق العلم الضروري عند إخبار المخبرين علىٰ شرط التواتر. وقد جعلوا حصول العلم بالمتواترات كسبيل حصول العلم بالمشاهدات[1]. وأما الغزالي فقد عده من الضروريات وإن كان يحتاج إلىٰ قياس خفي، كما هو الحال في المجربات[2].

وخالف أبو القاسم الكعبي البلخي (ت: ٣١٩هـ) وأبو الحسين البصري (ت: ٤٣٦هـ) المعتزليَّان، فعدَّا العلم بمخبَر المتواتر كسبيًّا[3]. وقد رد عليهما الجمهور من

(١) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٨، ٢٠١). والباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٠، ١١). و«التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٩١، ١٩٢). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٢). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٤٣). وأبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول»، (ص/ ٣٢٦). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٤١٢). و«البرهان»، (١/ ١٣٢). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (٢/ ٥٧٠، ٥٧٥). وأبا بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٠١). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٢٨). والقاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢١٤، ٢١٣). و«المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٤٩). و(الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ١١٥). و«المختصر في أصول الدين»، (ص/ ٢٦٨). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٤٥). والمجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٨٧ ب). ونقل أبو الحسين البصري في «المعتمد»، (٢/ ٥٥٢) أنه رأيُ أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم. والماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧١، ٧٢، ٢٥٤). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٩، ٢١). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٦، ٤٧٦). وابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٤٣). و«النجاة»، (ص/ ٩٨، ١٠٢). و«الحكومة»، (ص/ ١٣٥). و«الهداية»، (ص/ ١١٦، ١١٨، ١٢١). و«عيون الحكمة»، (ص/ ١١). وراجع: الزركشي، «البحر المحيط»، (٤/ ٢٣٩). والشوكاني، «إرشاد الفحول»، (١/ ٢٤٠، ٢٤١).

(٢) انظر: الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ١٤٤). و(٢/ ١٣٤ - ١٣٧). و«محك النظر»، (ص/ ١٠٥). و«معيار العلم»، (ص/ ١٩٠).

(٣) انظر: أبا الحسين البصري، «المعتمد»، (٢/ ٥٥٢ - ٥٥٤).

أصحابهما وغيرهم قولَهما. قال القاضي عبد الجبار: «لو كان مكتسبًا عن النظر لوجب أن يكون ذلك النظر نظرًا في أحوال المخبرين وصفاتهم، وكيفية العادة فيما يختارون، ويتفق منهم أو يتعذر . . . فكان يجب لو كان مكتسبًا ألّا يمتنع أن يسمع كثير من العقلاء الأخبار -كما نسمع- ولا تحصل لهم المعرفة، من حيث لم ينظروا ولم يستدلوا . . . وفي امتناع ذلك منا ومن غيرنا فيما نسمعه من الأخبار عن البلدان والملوك في سائر الأحوال دلالة علىٰ أن هذا العلم ضروري، وأنه ليس بموقوف علىٰ فعلنا واختيارنا ودواعينا، وإلّا فقد كان يجب ألّا يمتنع في كثير منهم الجهلُ وفقدُ المعرفة بذلك»[1].

وعضّد ما يقول بالاستناد إلىٰ ما ذكره الشيخ أبو علي الجبائي «أن من حق الضروري أن يكون أثْبَتَ في القلب، وألْزَمَ له، وأوضحَ من المكتسب، وبيّن أن هذه الطريقة واجبة. ثم قال: لو كان العلم بمخبَر الأخبار طريقه الاكتساب، لوجب أن يكون العلم بأخبار المخبرين، وما منه يصح أن يُنظَر فيه ويُعلَم المخبَر، أقوىٰ من العلم بنفس البلدان. وقد علمنا من أنفسنا أن العلم بالبلدان والملوك أقوىٰ من جميع هذه المعارف التي جعلوها كالطريق لهذا العلم. وهذا يبيّن أن هذا العلم ضروري وليس بمكتسَب»[2].

ورد الأشعرية بأن العلم الحاصل عن أخبار التواتر لا يتأتىٰ لنا وقوع الشك فيه، ولا يمكن دفعه عن نفوسنا بالشُّبَه والارتياب، بل نجد نفوسنا ساكنة إليه سكونَها إلىٰ البدائه والمحسوسات. كما ردوا بأن هذا العلم لو كان نظريًّا كسبيًّا لم يحصُل إلا لمن كان أهلًا للنظر والاستدلال، وقد رأيناه حاصلًا للصبيان وكثير من العامة[3]. ووافق الجوينيُّ الكعبيَّ، وحاول محاولة صادقة وجيهة تقريبَ رأيِه من قول الجمهور، فقال: «والذي أراه تنزيل مذهبه عند كثرة المخبرين علىٰ النظر في ثبوت إيالة (سياسة) جامعة

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٤٩).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٥٢).

(٣) راجع: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٨٣). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٢). وأبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول»، (ص/ ٣٢٦ - ٣٢٨). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (٢/ ٥٧٥ - ٥٧٧). والغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٣٤، ١٣٣). و«المنخول»، (ص/ ٣٢٦). والزركشي، «البحر المحيط»، (٤/ ٢٤٠). والشوكاني، «إرشاد الفحول»، (١/ ٢٤٢، ٢٤١).

وانتفائها، فلم يَعْنِ الرجل نظرًا عقليًا وفكرًا سبريًّا، علىٰ مقدمات ونتائج. وليس ما ذكره إلا الحق»[1].

ونحا الغزالي هذا النحو من تصحيح قول الكعبي إن قَصَدَ بالاكتساب اعتبار النظر في القرائن المصاحبة للمتواتر، من اتفاق كثرةٍ علىٰ الإخبار عن واقعةٍ، واستحالة اجتماعهم -مع تباين أحوالهم واختلاف أعراضهم- علىٰ الكذب وتواطئهم عليه، بيد أن الغزالي أبان أن هاتين المقدمتين وإن حصلتا في النفس إلا أنهما لا تتشكلان فيها بلفظ منظوم، ولا تشعر متىٰ حصلا أو التصديق بهما وبالمخبر عنه؛ لأنه إنما هو حاصل بالقياس الخفي[2].

وما ذكره الجويني وتلميذه الغزالي يتفق تمام الاتفاق مع ما أورده أبو الحسين البصري في الرد علىٰ احتجاج الجمهور بحصول العلم بمخبر الأخبار لمن لا يحسن النظر من الصبيان والمراهقين، قائلًا: «النظر في ذلك ليس هو إلا ترتيب العلوم بأحوال المخبرين، وهذا القدر يحصل للعامة والمراهقين»[3]. والحق أن ما قال الكعبي والبصري لأجله بأن العلم بالمتواترات كسبي، إنما هي الشروط التي تواطأ علىٰ اشتراطها المتكلمون، وغدت محل اتفاقهم جميعًا، ومتىٰ صح هذا التوجيه، صح اتفاق جميع المتكلمين بلا شذوذ علىٰ أن العلم بأخبار التواتر ضروري وليس كسبيًّا. و«لم يبقَ خلاف» كما قال الزركشي.[4] وهو ما صرح به الغزالي في المنخول -بعد أن رفع الملام عن الكعبي اعتبارَه القرائن والأحوال- بقوله: «فقد التقت المذاهب، وعاد الخلاف إلىٰ لفظ»[5].

ولهذا قد انبرىٰ الجميع -علىٰ اختلاف فرقهم ومذاهبهم، ومشاربهم وتوجهاتهم- للرد علىٰ منكري إفادة الخبر مطلقًا علمًا، ومنكري إيقاع خبر التواتر علمًا ضروريًا، وتضافنوا علىٰ التعرض لكلا الفريقين بالنقد اللاذع. وقد أنكر إفادة الخبر علمًا

---

(١) الجويني، «البرهان»، (١/ ٥٧٩).

(٢) انظر: الغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٣٤ - ١٣٧). و«قارن بفضائح الباطنية»، (ص/ ١٧٢).

(٣) أبو الحسين البصري، «المعتمد»، (٢/ ٥٥٣).

(٤) الزركشي، «البحر المحيط»، (٤/ ٢٤٠).

(٥) الغزالي، «المنخول»، (١/ ٣٢٦).

السُّمَنِيَّة والبراهمة. فأما السمنية فقد حصروا العلم في الحواس، وأنكروا كون العقل والخبر من أسباب المعارف؛ وأما البراهمة فقد احتجوا لنفي كون الخبر من أسباب المعارف بأن الخبر مختلف في نفسه، لأنه قد يكون صدقًا وقد يكون كذبًا، فلا يُدرَىٰ تمييز أحدهما، فلا يثبت به العلم[1].

وليس يستريب عاقل في جهل منكر جملةِ الخبر وكونه مفيدًا علمًا ما، ولا يتوقف إنسان في نسبته إلىٰ المكابرة والجحود والعناد، ومن ثم لحوقه بالسوفسطائية منكري جملة الحقائق «لأنه أنكر إنكاره، إذ إنكاره خبر، فيصير منكرًا عند إنكارِه إنكارَه، مع ما فيه جهلُ نِسْبَته واسمِه ومائيته، واسمِ جوهرِه واسمِ كل شيء . . . مع ما فيه (أي في إنكار الخبر) الكُفْران بعظيم نعم الله عليه، وبأصل ما حُمِد هو به، وبما فُضِّل به علىٰ البهائم من النطق والتميُّز بالسمع، وذلك نهاية المكابرة»[2].

ثم إن تحدثهم بلغةٍ دليلٌ علىٰ معرفتهم شيئًا بالخبر؛ لأن معرفة اللسان واللغة لا تتأتىٰ ألبتة -ولو لأذكىٰ خلق الله وأرجحهم وأوفرهم عقلًا- إلا بإخبار المُلقِّن[3]، وإذ ليس بعد إنكار جملة الخبر سفهًا وهذيانًا، فقد استحق صاحبُه أن يعامل بمثل سفهه هذا، فيمازَح بأن «تقول له عند إنكاره الخبر: ما تقول؟ فإن عاد إليه فاعلم أنه قَبِلَ خبرك حيث عاد إلىٰ قوله، وهو استعادتك الخبر، وإن لم يعُد كُفِيتَ شرَّه وحمدت الله وضحكت منه»[4]. إن كثيرًا من معارفنا ومعلوماتنا نتلقاها عن طريق الإخبار، وكثيرة تلك العلوم التي ينحصر سبيل تأتيها علىٰ الإخبار «ولولا لواحق آفاتٍ بالخبر لكانت فضيلته تَبِين علىٰ العيان والنظر، لقصورهما علىٰ الوجود الذي لا يتعدىٰ آنات

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (ص/ ٣٤٢، ٣٤٣). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٥). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٨). والجويني، «البرهان»، (١/ ٥٧٨، ٥٧٩). والغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٣٢).

(٢) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧٠). وانظر هذا الرد عند أبي المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٦، ١٥).

(٣) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧١). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٦). وقارن بأبي اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٩).

(٤) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧١). وانظر: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٩). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٥).

الزمان، وتناول الخبر إياها، وما قبلها من ماضي الأزمنة وبعدها من مُقْتَبَلِها حتىٰ يعم الخبر لذلك الموجود والمعدوم معًا. والكتابة نوعٌ من أنواعه، يكاد أن يكون أشرف من غيره، فمن أين لنا العلم بأخبار الأمم لولا خوالد آثار القلم»[1]. أو كما يعبر الفيلسوف أبو بكر الرازي فيما يشبه القول بما نسميه اليوم بتراكمية العلم الإنساني: «لو امتدت حياة الإنسان ألف عام ما استطاع أن يرىٰ بعينيه كل ما وقع في مختلف البقاع وشتىٰ العصور، ولهذا يتعيَّن علىٰ الباحث أن يضيء بصيرته بعلم الآخرين»[2].

وفي مَعْرِض ردِّه علىٰ طائفة من المتكلمين هجَّنوا صناعة الحديث وانتقصوا قدر أصحابها، أعلىٰ أبو الحسن العامري من شأن الأخبار، ونوه بقيمتها في العلوم؛ فـ «ما من فنٍ من فنون العلوم إلا ويوجد فيه أخبار منقولة: إما من الكتب المنزلة، أو من الرسل والأئمة، أو من الحكماء المتقدمين، أو من الأسلاف الصالحين، فهو إذن مادة لها كلها.

ولحاجة العقل الغريزي إلىٰ المسموع الخبري أكد الله -تعالىٰ- حجة العقل بالسمع، فقال: ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ٤٢] وقال: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]»[3].

وقد استندوا في الرد علىٰ منكري الخبر إلىٰ أن ما لا يُتصوَّر كونه كذبًا من الأخبار، وهو الخبر المتواتر الذي لا يحتمل إلا الصدق، يفيد -لا محالة- علمًا ضروريًّا لا يفتقر إلىٰ الاستدلال عليه، وأنه لا سبيل لنا إلىٰ العلم بالبلدان النائية والقرون الخالية والملوك الماضية إلا بالنقل علىٰ التظاهر والتواتر والاتفاق عليه من أهل النقل[4].

---

(١) البيروني، «تحقيق ما للهند»، (ص/ ١).

(٢) نقلًا عن الدكتور توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، «سلسلة عالم المعرفة»، (العدد/ ٨٧)، (١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥م)، (ص/ ٤١). والدكتور عبد اللطيف محمد العبد، «أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي»، (ص/ ٢٢). وقارن النص بالفارابي، «كتاب الجدل»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٣/ ١٧، ١٨).

(٣) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ١٠٧، ١٠٨).

(٤) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٧١، ٧٢). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٦). وأبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٧٨).

وما كان شأنه من العلوم ما تقدم من كونه ضروريًّا، فلا يصح فيه إلا المشاركة، ولا ينبغي فيه إلا التصادق عليه «لأنه مما لا يمكن فيه إقامة دليل عقلي وبيان طريقه، وإنما يُعَوَّل علىٰ تقرر المعرفة في القلوب، والتنبيه علىٰ نظائره، وبيان ظهور الأمر فيه»[1].

فإذا رجعنا إلىٰ أنفسنا وجدناها عالمة بالضرورة بما يقع من الخبر المتواتر عن وجود البلاد النائية والأمم السالفة والقرون الخالية والأشخاص الماضية، مثل علمنا بوجود مكة ومصر وبغداد وخراسان والصين والهند وغيرها من البلدان، وعلمنا بوجود الشافعي وأبي حنيفة، وعلمنا بوجود الأنبياء، وعلمنا بالدول والوقائع الكبريات التي لم تقع في زماننا، ونجد أنفسنا جازمة بمعرفة ذاك جزمًا خاليًا عن التردد، ومعتقدة إياه اعتقادًا خاليًا عن التشكك فيه والارتياب، جاريًا مجرىٰ علمنا بالمشاهدات، فمن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر المحسوسات، وجاحد العلم به كمن جحد المعلوم بالبديهة[2].

وإذ قد صح اشتراك العقلاء فيما يعرف بالضرورة من المعارف، لاشتراكهم في طريق معرفته، فلا شك في كون من نكلمه عالمًا بمخَبَر الأخبار إذا كان عاقلًا وسماعه كسماعنا، فإذا كان ذلك كذلك علمنا علىٰ الضرورة كذب من ينكر العلم بأخبار التواتر، وبَطَرَه الحقَّ وغَمْطَه، إذا كان ممن حصل فيهم طريق العلم بها «لأنَّا لو لم نعلم أن المشاركة في سماعها تقتضي المشاركة في المعرفة بمخبَر الأخبار، لم نعلم أحدًا كاذبًا في إنكاره أن يعلم أن في الدنيا مكة وخراسان، إلىٰ غير ذلك، فلما حصل لنا العلم بذلك، عُلِم بوجود المشاركة في طريقه وجوبُ المشاركة في هذه

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ٢٣٦).

(٢) راجع: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٤٤). وأبا الحسين البصري، «المعتمد»، (٢/ ٥٥١، ٥٥٢). وأبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول»، (ص/ ٣٢٥، ٣٢٦). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٤١٢). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (٢/ ٥٦٩، ٥٧٠). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٤ أ، ١٦٤ ب). والغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٣٣). و«المنخول»، (ص/ ٣٢٣). و«المنقذ من الضلال»، (ص/ ١٧٣). والزركشي، «البحر المحيط»، (٤/ ٢٣٨). والشوكاني، «إرشاد الفحول»، (١/ ٢٤٠).

المعرفة، وحلت الأخبار محل المشاهدات في هذا الباب»[١].

وبناء علىٰ هذا لم يسترب المتكلمون في كون منكري العلم بمخبر الأخبار عالمين بما ينكرون، ولم يترددوا في التصريح بكونهم يعتقدون وجود البلاد الشاسعة، إلا أنهم ينكرون ذلك بلسانهم، وأن هذا الإنكار لم يصدر إلا عن عدد يسير لا يُعبأ به ولا يلتفت إليه، فخلافهم باطل لا يستحق جوابًا، ولا وجه لمكالمتهم فيه.[٢] إذ «ليس يخلو من خالف في ذلك من أن يكون عاقلًا مخالطًا للناس، فلا بد من أن يكون معرفته بذلك كمعرفتنا، فلا فائدة في إيراد الحجة عليه؛ لأنه إذا كان مع قيامها فيه مكابرًا، فبأن يكابر فيما نورده أولىٰ، أو لا يكون بهذه الصفة، فلا وجه لمكالمته؛ لأنه لا فائدة في إظهار الحجة عليه»[٣]. كما أن خلاف من خالف في كون المتواتر مفيدًا للعلم لا يؤثر في صحة العلم بالمتواتر؛ لأنه «ليس المعتبَر في صحة النقل والقطع علىٰ ثبوته بأن لا يخالف فيه مخالف، وإنما المعتبَر في ذلك مجيئه عن قوم بهم يثبت التواتر، وتقوم بهم الحجة»[٤].

قال أبو الوليد ابن رشد: «وبالجملة فلم يقع خلاف في أن التواتر يوقع اليقين إلا ممن لا يُؤبَه به، وهم السوفسطائيون، وجاحد ذلك يحتاج إلىٰ عقوبة؛ لأنه كاذب بلسانه علىٰ ما في نفسه»[٥].

وأما حصر السُّمَنِيَّة العلم في الحواس فحصر باطل، بما نجده في أنفسنا من معارف وعلوم ليس مَدْرَكها ولا أحدها حاسة من الحواس، ويدخل في هذا حصرهم هذا نفسه؛ فإنه ليس معلومًا لهم بحاسةٍ[٦].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٥١). وراجع قبلها (ص/ ١٤٨).

(٢) انظر: الباقلاني، «الانتصار للقرآن»، (١/ ٩٧). وأبا الحسين البصري، «المعتمد»، (٢/ ٥٥٢). وأبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول»، (ص/ ٣٢٦). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٦٤ ب). والغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٣٣). و«المنخول»، (ص/ ٣٢٣). والشوكاني، «إرشاد الفحول»، (١/ ٢٤٢).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ٢٣٦، ٢٣٧).

(٤) الباقلاني، «الانتصار للقرآن»، (١/ ٩٧).

(٥) ابن رشد، «الضروري في أصول الفقه = مختصر المستصفىٰ»، (ص/ ٦٩). وأورد النصَّ الزركشيُّ في «البحر المحيط»، (٤/ ٢٣٩).

(٦) راجع: الغزالي، «المستصفىٰ»، (٢/ ١٣٣، ١٣٢). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٥، ١٦).

★ ثالثًا- استعمال المتواترات في الاستدلال الكلامي والفلسفي:

إذا تواتر الخبر عن شيء بشروطه أفاد العلمَ به ضرورة، يجب التوافق عليه والوثوق به من سائر العقلاء، وكان الجزم بصحة هذا المنقول بالتواتر حتمًا يلزم المتناقشين، وقضاء يلتزمه زمرة المتناظرين؛ لما له من القاعدية المنطقية التي لا يتمارىٰ فيها، والمنهجية الصحيحة التي لا غبار عليها، والواقعية التي لا يجحدها إلا متعنت. ومن ثم كان الاعتماد علىٰ المتواترات سمة تجمع المتكلمين والفلاسفة جميعًا، ولم يتردد أحد منهم عن الجزم بعلم معلومٍ ما وبناء ما وراءه عليه، إذا كان مستندًا إلىٰ ضرورة اشتراك الجميع في العلم به من جهة التواتر.

وكان ذلك أكثر شيوعًا عند المتكلمين إلىٰ حد أن قال الغزالي «وعلىٰ الأحوال كلها، فما بلغ حد التواتر لا يُتصَوَّر التشكك فيه. هذه قاعدة معلومة عليها تبنىٰ جميع قواعد الدين، ولولاه لما حصلت الثقة بأخبار التواتر، ولما عرفنا شيئًا من أقوال رسول الله ﷺ إلا بالمشاهدة»[1].

وكان أكثر جلاء في الاستدلال علىٰ قضايا النبوات علىٰ الخصوص. ثم من بعدُ في قضية الإمامة[2].

ففي معرض الرد علىٰ البراهمة جحدَهم الرسلَ وإحالتَهم علىٰ حكمة الله -تعالىٰ-

---

(١) الغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٧٣).

(٢) للتدليل علىٰ أهمية الأخبار في الاستدلال علىٰ قضايا النبوة والإمامة عند المتكلمين، نشير إلىٰ أن بعضًا منهم صدَّر كلامه في قضايا النبوات ودلالة المعجزة عليها، وفي قضية الإمامة، بالكلام في الأخبار، كما فعل القاضي عبد الجبار في بداية الكلام علىٰ كون القرآن معجزًا. [«المغني»، «النبوات والمعجزات»، (١٥/ ٣١٧، وما بعدها)، و(ص/ ٤٠٨). و«إعجاز القرآن»، (١٦/ ٩ - ٤٧)، و(ص/ ١٤٥ - ١٥٢، ٢٤٩)، وكما فعل الباقلاني في تصدير الكلام في الإمامة بالكلام في الأخبار، ونص علىٰ أنه الأصل الذي به يُتوصَّل إلىٰ معرفة الصواب في هذا الباب. [«التمهيد»، (ص/ ٣٧٨، وما بعدها إلىٰ آخر الكتاب من نشرة مكارثي]، وكما فعل الجويني في باب الإمامة أيضًا، فجعل مبناها علىٰ الكلام في الأخبار. [«الإرشاد»، (ص/ ٤١٠ - ٤١٨)]. وكثير من المتكلمين كان يباشر الاستدلال بالمتواترات دون أن يمهِّد بالكلام في الأخبار، مكتفيًا بما مهَّد به مصنَّفَه بالكلام في كون الخبر من أسباب المعارف، والمتواتر من الضروريات، وبما يذكره في تضاعيف الاستدلالات في القضيتين المذكورتين.

تجويزَ بعثِه رسلًا إلىٰ خلقه - أثبت المتكلمون جواز ذلك عقلًا، ثم جزموا بثبوت وقوعه تحققًا بالخبر المتواتر، فـ «مما يدل علىٰ جواز إرسال الله الرسل، وأنه قد أرسل رسلًا، عِلمُنا بأن اليهود والنصارىٰ والمسلمين قد أطبقوا علىٰ نقل أعلام موسىٰ وعيسىٰ ومحمد ﷺ وأن الكذب مستحيل جوازه علىٰ مثلهم (يعني النَّقَلَة من اليهود والنصارىٰ والمسلمين) من ناحية التراسل والتكاتب والمواطأة علىٰ ذلك؛ لأن تمام ذلك وانتظامه من مثلهم محال متعذر في العادة . . . ولو أمكن وقوع الكذب من جميع من ذكرنا من نقلة أعلام الرسل . . . لداعٍ واحد أو دواعٍ متباينة لأمكن وقوعه من نقلة الأمصار والبلدان والممالك والسير، ولم نأمن ألا تكون في العالم بلدة تدعىٰ خراسان والنهروان والبَرَدان، ولجاز جحد ما نأىٰ وقرُب منا من البلدان، وفي بطلان ذلك دليل علىٰ صحة إثبات نبوة الرسل ﷺ»[1].

وكان ثم فريق من البراهمة لم يعترف بأن الله أرسل رسلًا إلىٰ خلقه سوىٰ آدم ﷺ، وقال قوم منهم سوىٰ إبراهيم -عليه الصلاة والسلام-. فرد أبو اليسر البزدوي بأن قد تواترت الأخبار بأن الله أرسل رسلًا، وأنه قد ثبتت رسالة كل رسول منهم بالدلائل والمعجزات، التي أظهرها الله علىٰ يديه تأييدًا له، ودليلًا علىٰ صدق دعواه الرسالة، فدل علىٰ أن الله منشئ جميع هذه المعجزات ومجريها، وأنه هو باعث الرسل ﷺ أجمعين[2].

وإذ قد صح معرفة صدق الرسول فيما يدعيه من الرسالة عن طريق ظهور المعجزات الناقضات للعادات علىٰ أيديهم؛ فإن «ثبوت ذلك لأهل زمانهم بالمشاهدة، ولمن بعدهم بالخبر المتواتر الذي يوجب العلم الضروري، كما أثبت ذلك بالبلدان النائية والأمم الخالية، ولا مجال للتهمة فيه، لا بالفسق ولا بالانتفاع، لامتناع اجتماع الناس الذين لا يُتصور تواطؤهم علىٰ الكذب علىٰ خبر واحد هو في نفسه كذب؛ لاستحالة اجتماع دواعي الكذب في أناس مختلفين، جُبِلوا علىٰ أهواء مختلفة، وآراء متشتتة، وهمم متفرقة، وطبائع متباينة»[3]. وهنا يُعارض البراهمة ممن أثبت نبوة

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٣٠، ١٢٩).

(٢) انظر: أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٠١، ١٠٢).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٧٥). وكرره (ص/ ٤٧٩، و(ص/ ٤٩٢). وانظر أيضًا: أبا منصور البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٧٩، ١٨٠).

آدم ﷺ أو إبراهيم -عليه الصلاة والسلام- وأنكر نبوة غير من أثبته «فيقال لهم: ما الدليل علىٰ إثبات نبوة آدم وإبراهيم ﷺ؟ فإن قالوا: ظهور الأعلام علىٰ أيديهما. قيل: وما الدليل علىٰ صحة هذه الأعلام ونحن لم نشاهدها ولا عاصرنا أصحابها؟ فإن قالوا: لِنَقْلِ مَن يستحيل عليهم الكذب لها؛ عُورِضوا بمثل ذلك في نَقْل أعلام موسىٰ وعيسىٰ ومحمد ﷺ والكلام مع هؤلاء كالكلام مع هؤلاء (يعني إن أثبتوا نبوة موسىٰ ﷺ وأنكروا نبوة محمد ﷺ)»[1].

وتأسيسًا علىٰ هذا واستنادًا إليه جزم المتكلمون بثبوت نبوة محمد ﷺ ومعرفة ذلك للموافق والمخالف، اعتمادًا علىٰ تواتر الأخبار عنه ﷺ وعن معجزاته، والأخبار التواترية بشروطها يشترك في العلم بها جميع العقلاء، ومن ثم فإن «الأمور التي تتناولها المشاهدة من حال النبي -صلىٰ الله عليه- وحال القرآن لا بد من أن تكون معلومة بالخبر اضطرارًا لأنه مما لا دليل عليه، وإنما يستدل علىٰ أحوالها في تعلقها بما تتعلق به، فلذلك كان العلم بنفس محمد -صلىٰ الله عليه- وأنه كان بمكة، وهاجر إلىٰ المدينة، وادعىٰ النبوة من باب الاضطرار، وكذلك العلم بنفس القرآن، وأنه ظهر منه وعليه، وأنه جعله دلالة علىٰ نبوته، ووقع منه ما يجري مجرىٰ التحدي؛ لأن هذه الأمور لا مجال للاستدلال فيها، وإنما تعرف باضطرار وما يجري مجراه»[2].

وقد ألح المتكلمون في تأكيد مجيئه ﷺ بالقرآن، وكونه معجزة تحدىٰ العرب أن يأتوا بمثلها، باعتبار ذلك مقدمة ضرورية إلىٰ إثبات النبوة، كما قرره الباقلاني إذ سأل نفسه سؤالًا بأن قال: «إن قيل: هل من شرط المعجِز أن يُعلَم أنه أتىٰ به مَن ظهر علىٰ يديه؟ قيل: لا بد من ذلك؛ لأننا إن لم نعلم أن النبي ﷺ هو الذي أتىٰ بالقرآن وظهر ذلك من جهته، لم يمكن أن نستدل به علىٰ نبوته»[3].

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٣١). وانظر هذه المعارضة أيضًا عند عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٨١، ١٨٢).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٥١). وانظر له أيضًا: «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٦٦). وانظر أيضًا: الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٢٠٦).

(٣) الباقلاني، «إعجاز القرآن»، (ص/ ٤٥١). وقارن بالجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣١٣ - ٣١٥). وبأبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٥١، ١٥٢). وبالقاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٦٧).

ولا سبيل إلىٰ إثبات ذلك إلا الخبر المتواتر الذي يفيد علمًا ضروريًّا، وقد تحقق هذا، ذلك أن «العلم بظهور القرآن علىٰ يده ومجيئه من جهته، وأنه تحدىٰ العرب أن تأتي بمثله واقع لنا ولكل من خالفنا اضطرارًا من حيث لا يمكن جحده ولا الارتياب به . . . لأن المسلمين واليهود والنصارىٰ والمجوس والصابئة والثنوية والزنادقة وكل منحرف عن الملة - مُقِرُّون بأن القرآن المتلو في محاريبنا، المرسوم في مصاحفنا من قِبَل النبي ﷺ نَجَم، ومن جهته ظهر، بلا اختلاف بينهم في ذلك.

ولو حمل حامل نفسه علىٰ ذلك لجحد الضرورة ولَسَقَطَتْ مكالمته»[1]. وجاحد هذا بمنزلة من جحد ظهور التوراة علىٰ موسىٰ ﷺ والإنجيل علىٰ عيسىٰ ﷺ وبمنزلة من ينكر أن قصيدة «قفا نبك»من شعر امرئ القيس، وأن قصيدة «ودِّع هريرة» من نظم الأعشىٰ، وأن الكتاب لسيبويه، وكان كمن أنكر خُطَب الحَجَّاج ورسائل ابن المقفع، وجاحِدُ ما تواتر الخبر به علىٰ هذه السبيل يعد معاندًا ساقطًا كلامُه، فكيف بمن أنكر مجيء القرآن من جهة النبي ﷺ وتحديه العربَ به، وهو أظهر وأشهر؟[2].

وقد عد أبو المعين النسفي من معجزات الرسول ﷺ العقلية، ما هو راجع إلىٰ مكانه، فأحصىٰ عددًا من مآثر مكة المكرمة، وذكر طرفًا من مفاخرها، ثم قال: «ولو لم يكن لمكة آية إلا أمر الفيل وإتيان طير من البحر بحجارة من سجيل، تحملها بأرجلها ومناقيرها حتىٰ تهلك أمة من الأمم؛ لكانت آية كافية في تعظيم شأنها وجلالة قدرها وكرامة أهلها علىٰ الله تعالىٰ»[3]. وأردف ذلك بأن هذه الآية لم تكن لأهل مكة لأجل أنفسهم، كيف وقد كانوا يعبدون الأصنام، ويجعلون لله شركاء الجن، وبعضهم كان يقول بقدم الدهر ويضيفون الحوادث إليه؟ «بل كان ذلك إرهاصًا لأمر نبيه المصطفىٰ ﷺ إذ كان قَرُب زمانُه، ودنا أوانُ خروجه وظهور دعوته، فصان الله -تعالىٰ- الآباء لاحترام مَن علم الله -تعالىٰ- خروجه من أصلابهم من أنصار دعوة

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٣٣). وانظر: (ص/ ١٥٥، ١٥٦). وانظر له أيضًا: «إعجاز القرآن»، (ص/ ٢١). وانظر أيضًا: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٧٨). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٤٥). وقارن بابن سينا، «رسالة أضحوية في أمر المعاد»، (ص/ ٥٠).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٣٣).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥٠٥).

رسوله وأتباع ملته ومتبعي دينه وشرعته، وحفظ بيته الذي كان في سابق علمه ومبرم قضائه أن يكون قبلة لأمته، ومنسكا ومثابة لأهل ملته»[1]. موضحًا أن هذه الحادثة مما لا يمكن إنكاره من قبل أهل الإلحاد «لثبوت ذلك بالتواتر الذي لا يتمكّن فيه توهم الكذب، كثبوت سائر الأمور الماضية في الأزمنة الخالية التي ينسب جاحدها إلىٰ العناد والمكابرة»[2].

وأما الغزالي فقد ضرب مثالًا للمتواتر عقيب عده ثالثَ ستةِ مدارك لليقين يستعملها في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» بقضية واجبة التسليم والقبول بها «أنا نقول: محمد ﷺ صادق، لأن كل ما جاء بالمعجزة فهو صادق، وقد جاء هو بالمعجزة، فهو إذن صادق. فإن قيل: لا أسلم أنه جاء بالمعجزة، فنقول: قد جاء بالقرآن، والقرآن معجزة، فإذن قد جاء بالمعجزة. فإن سلم أحد الأصلين، وهو أن القرآن معجزة، إما بالطوع أو بالدليل، وأراد إنكار الأصل الثاني، وهو أنه قد جاء بالقرآن، وقال: لا أسلم أن القرآن مما جاء به محمد ﷺ لم يمكنه ذلك؛ فإن التواتر يحصل العلم لنا به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة، وبوجود مكة، ووجود عيسىٰ وموسىٰ وسائر الأنبياء»[3].

وقد تزلف الغزالي من وجوب التسليم بصدق الرسول عامة، وصدق الرسول محمد ﷺ إلىٰ إثبات كونه مبعوثًا إلىٰ الناس كافة، والرد علىٰ العيسوية من اليهود الذين أقروا بنبوته ﷺ بيد أنهم ذهبوا إلىٰ أنه رسول العرب فقط، فقال: «ومعلوم أن الرسول لا يكذب، وقد ادعىٰ أنه رسول مبعوث إلىٰ الثقلين، وبعث رسله إلىٰ كسرىٰ وقيصر وسائر ملوك العجم، وتواتر ذلك عنه، فما قالوه محال متناقض»[4]. وكان الباقلاني قد نص علىٰ أن «قد قُيِّد في العقل وجوب تصديق من ظهرت الأعلام علىٰ

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥٠٥).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥٠٥).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨٥).

(٤) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٦٣). وانظر له أيضًا: «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٢٤). وانظر هذا الاستدلال عند أبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٦٠). وقارن بالقاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٢٠).

يده، والمصير إلىٰ حكم قوله وسقوط العمل بما أخبر بنسخه وإزالته»[1]. وبنىٰ علىٰ هذا إثبات أنه لا نبيَّ بعد النبي محمد ﷺ لورود الخبر عنه بذلك، وتواتره بين الأمة كافة بالنقل سلفًا عن سلف حتىٰ اتصل الخبر بمن شاهد النبي ﷺ وسمع منه ذلك، دون أن يكون في الخبر قرينة توجب تخصيصه من أي وجه كان[2].

واستدل السمناني في الرد علىٰ المعتزلة في خلق الأفعال بأحاديث من سنة رسول الله ﷺ تواترت عنه لفظًا ومعنىٰ في أن الله قدر الخير والشر كليهما وخلقهما، وأن ما أصاب العبد منهما لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وأن ذلك يُعلَم من قوله ضرورةً، كما يُعلم بأن القرآن من قبله نجم، وعلىٰ يديه ظهر[3]. ونظيره ما أورده الغزالي في الاستدلال علىٰ سلامة مذهب السلف في كف العوام عن التفتيش والتنقيب والبحث والتنقير والسؤال عن معاني الأخبار الواردة في صفات الله -جل ثناؤه- الموهمة للتشبيه، وأن ما سوىٰ هذا المذهب بدعة، والبدعة مذمومة، مستدلًا علىٰ ذمها بالأخبار المتواترة عن رسول الله ﷺ في ذلك «فذمُّ رسول الله ﷺ البدعةَ عُلِم بالتواتر بمجموع أخبار يفيد العلمَ القطعَ جملتُها»[4]. ثم قال بعد أن أورد بضعة من الأحاديث النبوية في ذم البدعة «فهذا وأمثاله مما يجاوز حد الحصر أفاد علمًا ضروريًا بكون البدعة مذمومة»[5].

واستدل علىٰ البدعية بما ورد عن منع الصحابة العوامَّ عن الخوض في غمار هذه المشكلات، وزجر من سأل عنها، وكفه بالمبالغة في تأديبه، وقد صح ذلك عنهم بنقل الأخبار المتواترة التي يفيد العلم القطعي مجموعُها، ولا يتطرق الشك إليها كما لا يتطرق الشك إلىٰ خوضهم في مسائل الفرائض ومشاورتهم في الوقائع الفقهية[6].

ولا غرو في أن يستدل السمناني والغزالي علىٰ صدق شيء إذا تواتر الخبر به عن

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٧٧).

(٢) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٨١).

(٣) انظر: السمناني، «البيان»، (ص/٤٤٤، ٤٤٥).

(٤) الغزالي، «إلجام العوام عن علم الكلام»، (ص/ ٤٥).

(٥) الغزالي، «إلجام العوام عن علم الكلام»، (ص/ ٤٦).

(٦) انظر: الغزالي، «إلجام العوام عن علم الكلام»، (ص/ ٤٧).

رسول الله ﷺ وقد سبق أن قرر شيخهم الأشعري أنه «إذا ثبت بالآيات صدقُه (يعني النبي ﷺ) فقد عُلِم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره -عليه الصلاة والسلام- أدلة علىٰ صحة ما دعا إليه»[1].

وأما في قضية الإمامة فقد دلَّل الباقلاني والجويني علىٰ أحقية أبي بكر رضي الله عنه بالإمامة، بكونه قد استجمع شرائطها بما تواتر عنه من توافر الصفات المؤهلة للإمامة[2]. وجعل الجويني سبيل إثبات إمامة عمر وعثمان وعليّ رضي الله عنهم واستجماعهم لشرائط الإمامة كسبيل إمامة أبي بكر رضي الله عنه[3].

ونحا هذا النحو من الاستدلال أبو المعين النسفي في كون الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه خليقًا بالخلافة، بما تواتر عنه من الأخبار التي يدخل جاحدها في حد العناد، من الأوصاف المشترطة لتولي الخلافة[4]. ورد علىٰ الروافض قولهم بامتناع دعوىٰ إجماع الصحابة علىٰ خلافة أبي بكر رضي الله عنه بتأخر بيعة عليّ رضي الله عنه ستة أشهر أو أربعة، بأن قال «وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي يُنسَب جاحده إلىٰ العناد والمكابرة بيعتُه أبا بكر، واعترافه بخلافته»[5].

واستدل القاضي عبد الجبار علىٰ أن أبا بكر رضي الله عنه كان يصلح للإمامة بتواتر الأخبار ببيعة الصحابة له، وإجماعهم علىٰ صلاحيته لها بما جمعه من علم وفضل ونسب[6].

---

(١) الأشعري، «رسالة إلىٰ أهل الثغر»، (ص/ ١٢٠).

(٢) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، نشرة أبو ريدة والخضيري، (ص/ ١٨٧). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٤٢٨، ٤٢٩). و«غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٤٢ - ٤٤).

(٣) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٤٣٠، ٤٢٩).

(٤) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٨٦٧).

(٥) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٨٥٣). وقارن بالقاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ٢٨٤ - ٢٨٧).

(٦) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ٣٢١ - ١٢٣). وينبغي هنا التنبيه علىٰ أن القاضي عبد الجبار وإن كان يقول بصلاحية أبي بكر رضي الله عنه للإمامة؛ إلا أنه يتوقف في كونه أفضل الخلفاء الراشدين الأربعة رضي الله عنهم، كما كان يذهب شيخاه الجبائيان، وكانوا جميعًا يرون جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل إذا اقتضت ذلك الأعذار والمصالح. [راجع: «المغني»، «الإمامة»، القسم الأول، (٢٠/ ٢١٥ - ٢٣٣)، ولا شك أن هذا هو الأصح والأليق والأسد والأقرب إلىٰ القبول عقلًا=

ونقض الباقلاني والجويني اشتراط الإمامية العصمةَ للإمام (الحاكم/ الخليفة)، وزعْم تحققها لأئمتهم الاثني عشر - بعِلْمنا علمًا اضطراريًا أن عليًا وابنيه الحسن والحسين وأولادهم ﷺ ما كانوا يدَّعون لأنفسهم العصمة والتَّنقِّي من الذنوب، بل كانوا يعترفون -سرًّا وعلنًا- بغِشْيانها، ويقرون باقترافهم إياها، ويستغفرون الله منها، وذلك ثابت ضرورة بتواتر الخبر به، فمن أنكره فقد جاحد ضرورات العقول[1].

وبالاستناد إلىٰ دلالة تواتر الخبر المفيد علمًا ضروريًا بالمخبَر عنه، جزم الباقلاني بأن ما بأيدينا من القرآن مصحفُ عثمان ﷺ بعينه وعلىٰ جهته، لم يُغَيَّر ولم يُبَدَّل[2].

وإذا انتقلنا إلىٰ الفلاسفة ابتغاء العثور علىٰ نماذج استعمالهم للمتواترات، فسنجد البيروني قد جعل الأخبار السبيلَ الأوحد في إجابة من سأله عن التواريخ التي كانت تستعملها الأمم السابقة والشهور والأيام والأعياد المشهورة . . . إلىٰ آخر هذه الأمور التي لا سبيل إلىٰ معرفتها إلا بالأخبار عن الأمم السالفة والقرون الماضية؛ إذ «لا سبيل إلىٰ التوسل إلىٰ ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات والقياس بما يُشاهَد من المحسوسات»[3]. وهو يشير إلىٰ وعورة هذا المسلك وبُعد هذا المأخذ وصعوبته،

= وواقعًا، وقد وقع في نفسي معنىٰ ما ذكره سعد الدين التفتازاني قبل أن أقف عليه؛ إذ يقول: «الأفضلية أمر خفيٌ قلَّما يطَّلِع عليه أهل الحل والعقد، وربما يقع فيه النزاع ويتشوَّش الأمر. وإذا أنصفت فتعيين الأفضل متعسر في أقل فرقة من فرق الفاضلين، فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الأطراف». [سعد الدين التفتازاني، «شرح المقاصد»، (٥/ ٢٤٧)]، وحقٌ ما قاله؛ فإذ قد تعذر علىٰ الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين- القطعُ بالأفضلية، وتعسر بعدُ علىٰ العلماء القطعُ بترتيب أفضلية الخلفاء الراشدين الأربعة، فبأن يتعذر ذلك علىٰ من بعدهم أولىٰ، ناهيك عن تعذر ذلك -إن لم تكن استحالته- علىٰ من لا يشترط القرشية، فيكون اختيار الأفضلية علىٰ مستوىٰ أوسع! وفيما يتعلق بالقاضي عبد الجبار أيضًا، أنه قد جاء في «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٦٧) من تعليق ششديو مانكديم - أن القاضي قطع فيه بأن أفضل الصحابة علي بن أبي طالب ﷺ.

(١) انظر: الباقلاني، التمهيد، نشرة أبو ريدة والخضيري، (ص/ ١٨٥). والجويني، «غياث الأمم»، (ص/ ٧١). ومن طريف ما ذكره عبدالقاهر البغدادي عنهم في هذا الصدد - أنَّهم «إذا سئلوا عن بيعة الحسن لمعاوية، لم يُمْكِنهم أن يقولوا: إنها كانت صوابًا؛ لأن هذا القول يوجب تصحيح ولاية معاوية، وهو عندهم ظالم كافر. ولم يمكنهم أن يقولوا: إنها كانت خطأ فيبطلوا عصمة الحسن». [«أصول الدين»، (ص/ ٢٧٨)].

(٢) راجع: الباقلاني، «الانتصار للقرآن»، (١/ ٩٧، ٩٨).

(٣) البيروني، «الآثار الباقية»، (ص/ ٤).

منبهًا علىٰ ضرورة مراعاة التماس أوجه صحة الخبر «لكثرة الأباطيل التي تدخل جُمَل الأخبار والأحاديث، وليست كلُّها داخلةً في حد الامتناع، فتُميَّز وتُهذَّب، لكن ما كان منها في حد الإمكان جرىٰ مجرىٰ الخبر الحق إذا لم يشهد ببطلانه شواهدُ أُخَر»[1].

وكذلك في حديثه عن بلدان الهند وممالكهم وما بينها من مسافات، أبان أن المعوَّل عليه في ذلك لمن لم يشاهدها - الأخبارُ، منبهًا -كما في السابق- علىٰ ضرورة التحقق منها ببذل أقصىٰ ما في الوسع «ولا حيلة لنا في تصحيح الأخبار إلا بغاية الاجتهاد والاحتياط»[2].

وانطلاقًا من «أنَّا كما نحتاج إلىٰ أن نعلم صحة الأخبار وما تؤديه في الأمور، فقد نحتاج أن نعلم انتفاء كثيرٍ من الأمور من حيث لم يتواتر الخبر بها»[3]. فغني عن البيان أن هذه الأمثلة وهاتيك النماذج السابقة جاءت في سياق إثبات صحة معلومٍ ما إذا تواتر الخبر عنه بالشروط المرعية، فيجب التصادق عليه من جميع العقلاء، والتسليم بما ينبني عليه؛ أما مالم يرد تواترًا لانتفاء شروطه، فلا يصح دعواه، ولا تثبت به حجة، وإلا ادَّعىٰ مَن شاء صحةَ ما يروم إثباته بدعوىٰ تواتر الخبر عنه، وليس ثَمَّ تواتر، وإلا اشترك الجميع في دَرْكه والعلم به، فلا يلبث أن تواجه دعواه بضدها، وتُنتَقَض بنقيضها. وقد جعل المتكلمون هذا أصلًا عظيمًا، وأسًّا كبيرًا، وأطالوا في تأصيله وتقريره، واستطالوا بإعماله واستعماله. وقد راد الكلام في هذا الأصل، وبلغ في تفصيله شأوًا بعيدًا - القاضي عبد الجبار من المعتزلة، فقد تناول هذا الأصل تناولًا قلَّ نظيره عند مماثليه، يفرض علينا إطالة النقل عنه لنفاسة ما ذَكَر.

ففي الجزء الأول من كتابه «تثبيت دلائل النبوة» ذكر أن من آيات النبي ﷺ

---

(١) البيروني، «الآثار الباقية»، (ص/ ٥). وانظر نماذج علىٰ إعماله هذا الضابط، (ص/ ١٠٠، ١١٨، ١٥١). وقد عاب علىٰ النصارىٰ اعتمادَهم علىٰ الأخبار دون تحقيقها، ونقلها دون النظر في صحتها. [انظر: (ص/ ٢٩٢)].

(٢) البيروني، «تحقيق ما للهند»، (ص/ ١٥٨، ١٥٩). ويراجع في «ضرورة إعمال النقد والتفحص للأخبار»، (ص/ ٣، ٢).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٤٠٨).

وأعلامه، إخبارَه عن النصرانية ومذاهب النصارىٰ وما هم عليه من الضلال في الاعتقاد، وما يكذبون فيه ويدَّعونه علىٰ المسيح عيسىٰ بن مريم ﷺ وأطال في ذكر تكذيب القرآن لهم، فلما اعترِض عليه بأنه خلاف ما يدَّعون، وضد ما يعتقدون، ونقض ما يزعمون وُرُودَه بالأخبار المتواترة عن المسيح ﷺ ونَقْلَه سلفًا عن سلف انتهاءً إلىٰ من شاهده، كذَّبهم في ذلك، ورد عليهم، قائلًا: «فإن قيل: فمن أين لكم أن الجماعات من أسلافهم ما شاهدوا ذلك ولا عاينوه كما ادعوا؟ قيل له: مَن تأمل علم بعقله أن الأمر كما قال ﷺ لا كما قالوا. لأن تلك الجماعات لو قد كانت شاهدت ذلك وعلمته لكان من لقيهم وسمع منهم في مثل حالهم في العلم بذلك، فكان يكون كل من لقي النصارىٰ واليهود وسمع ذلك منهم، عالمًا بذلك، فكنا نكون في مثل حالهم في العلم بذلك ... فلما رجعنا إلىٰ أنفسنا فلم نجدنا عالمين مع مخالطتنا لهم وكثرة سماعنا منهم، علمنا أنهم ليسوا بذلك عالمين، وأن اعتقادهم لذلك ليس بعلم. فبهذا الدليل علمنا صحة دعواه ﷺ وكذب دعواهم في أنهم بذلك عالمين»[١].

ثم شرع في إقرار هذا الأصل وتثبيته، مؤكدًا فاعليته في رد كثير من الدعاوىٰ قائلًا «وبهذا الاعتبار تعلم -رحمك الله- بطلان دعوىٰ من ادَّعىٰ من اليهود أن موسىٰ -صلىٰ الله عليه- شافَهَ أسلافَه الذين كانوا معه، وهم ستمائة ألف رجل شاب سوىٰ المَشِيخَة والنساء - بأن شريعته مؤبدة إلىٰ أن تقوم الساعة، وأنه لا يحل تغيير شيء منها ألبتة، وأن من ادَّعىٰ خلاف ذلك فقد كذب وكفر. وادَّعت اليهود أنهم بذلك عالمون»[٢]. وجعل علة ذلك ما ذكره في السابق من أنه لو كان ما قالوا كما قالوا لصار حجة حقيقةً، ولعلمه كما علموه من لقيهم وسمع منهم، وليس هذا حاصلًا لنا وقد لقيناهم وسمعنا منهم، فلم نجدنا عالمين، كما نجد أنفسنا عالمة بدعوىٰ موسىٰ ﷺ الرسالة وتحريمه البنات والأخوات والأمهات والميتة وغير ذلك مما حرمه، وأنه كان يقيم السبت، فلو كان سبيل العلم بنصه علىٰ تأبيد شريعته سبيل ما ذُكر لكنا به عالمين «فلما لم يكن كذلك، علمنا وتيقنا أن موسىٰ ﷺ ما قال ذلك وما

(١) القاضي عبد الجبار، «تثبيت دلائل النبوة»، (١/ ١٢٤).

(٢) القاضي عبد الجبار، «تثبيت دلائل النبوة»، (١/ ١٢٤).

دعا إليه، ولا فرضه، وأن الأمر لم يَجْرِ المجرىٰ الذي ادعيتموه»[1]. وقارَنَ ذلك بعلمنا وعلمهم منا بنص نبينا ﷺ علىٰ تأبيد شريعته «عَلِمَ ذلك كلٌّ من سمع الأخبار ممن صدَّقه وكذَّبه، فلو كان الأمر كما ادعوا لعلمنا ذلك بإخبارهم، كما علموا ذلك من شأن نبينا بإخبارنا إياهم وبسماعهم ذلك منا»[2].

وقد أنَىٰ الآن أوانُ النص الصريح منه علىٰ كون هذا أصلًا كبيرًا والتنبيه علىٰ مراعاته لأهميته وحيويته ودوره في الرد علىٰ دعاوىٰ الخصوم، وتعديد أمثلةٍ لها، قائلًا: «وهذا أصل كبير سبيلك أن تُعنىٰ به وتَكْبُر مراعاتُك له. فَبِهِ تَعلم أيضًا بطلان دعوىٰ النصارىٰ في ادِّعاهم قيام المسيح من قبره، وأنه ﷺ قام معهم بعد قيامه من قبره أربعين يومًا ثم صعد إلىٰ السماء وهم يرونه، وهم يؤكدون هذا الكذب بأن يجعلوا له عيدًا في يومٍ بعينه. وبمثل ذلك تعلم بطلان دعواهم أن الخشبة التي صُلِب عليها المسيح وضعت علىٰ ميت فإذا هو حي يسعىٰ . . . ولهذا نظائر من دعواهم. وبه تعرف بطلان دعاوىٰ المجوس لزرادشت المعجزات. وبمثل هذا تعلم بطلان دعاوىٰ الرافضة أن النبي ﷺ استخلف أمير المؤمنين عليًّا علىٰ أمته، وفرض طاعته عليهم أجمعين من الأحرار والعبيد والرجال والنساء، وجعله حجة عليهم. وادَّعَوا أنهم قد علموا ذلك بإخبار جماعات أخبروهم بذلك، وأن اعتقادهم بذلك علم. فقلنا: لو كنتم بذلك عالمين، وكان اعتقادكم لذلك علمًا لساويناكم في العلم بذلك لكثرة سماعنا منكم والخوض معكم فيه، فلمَّا لم يكن كذلك علمنا وتيقنا أن ذلك أمر لا أصل له»[3].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «تثبيت دلائل النبوة»، (١/ ١٢٤، ١٢٥). وتجد هذا الاستدلال عنده أيضًا في «المغني»، (١/ ١١٦ - ١١٨). وعند الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٧٨ - ١٨٠). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٤٣، ٣٤٤). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٢٠٦). والغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٧٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، «تثبيت دلائل النبوة»، (١/ ١٢٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، «تثبيت دلائل النبوة»، (١/ ١٢٤ - ١٢٦). وانظر في رد دعاوىٰ المجوس عن معجزات زرادشت بانتفاء تواتر الخبر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٧٤). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٧٩).

فإن ادعىٰ المدَّعون حقَّ ما يقولون، ووقوع ما يزعمون، وأن المخالفين لهم به عالمون لكنهم لا يعترفون، فإن هذا تخرص منهم أيضًا «فإن الجماعات الكبيرة لا تُجوِّز أن تكتم ما قد رأته وسمعته، وإن ضرها ذلك وإن ساءها، كما لم تُجوِّز أن تفتعل ما لم يكن، فتقول: قد كان، ورأينا، وسمعنا، وإن كان ما رأت ولا سمعت، وإن سرها ذلك ونفعها، وهذا في الكتمان أقوىٰ وأظهر وأبين؛ لأن الكتمان أثقل، والصبر عليه أشد، والحفظ له أصعب، والناس إلىٰ القول أسرع، وهم عليه أخف، ولهم فيه فرح واسترواح، وعلتهم في الكتمان كالكرب والألم، فيستروحون بإذاعته ينفرجون بإلقائه، حتىٰ إنهم ليتحدثون بما فيه زوال نعمهم وسفك دمائهم . . . فاعرِف هذا فإن هؤلاء الملحدة كأبي عيسىٰ الوراق والحداد وابن الروندي لمَّا لم يجدوا في رسول الله مطعنًا ادَّعَوا أنه قد كانت له فضائح وأكاذيب وحِيَل، ووقف عليها أصحابه وأهله، وكتموا ذلك لحبهم له، ولئلا يَفتضحوا باتباع كذاب. وإنما يجوز أن ينكتم بين اثنين من النفر اليسير مدةً ما ثم يظهر، فأما ما يكون بين الجماعة فإنه لا ينكتم، ولا يطمع العاقل في كتمانه، ولا يحدث نفسه به وإن ضره وإن ساءه»[1].

ويختتم القاضي هذه الفقرات المسترسلة في تقرير هذا الأصل بقوله: «فاعرف هذا الباب وأطِلْ فكرك فيه لتعرف غلط الملحدة، وتعرف بطلان دعاوىٰ الشِّيَع أن الصدر الأول من المسلمين غيروا النصوص والقرآن، فبدلوا ووضعوا مالم يكن، ونسبوه إلىٰ النبي ﷺ وأخذه عنهم التابعون، وصار فيمن بعدهم من العلماء وطبقات المتكلمين والفقهاء، فظنوه دينًا وليس كذلك . . . فالحجة في بطلان دعاويهم هذه كالحجة علىٰ الملحدة وجميع أعداء رسول الله ﷺ»[2]. ليعود بآخِرة -بعد استطراد طويل ناهزت طواميره الثمانين في تفنيد أكاذيب اليهود والنصارىٰ- إلىٰ الإمامية، قائلًا: «ثم يقال للإمامية: إن النص الذي ادعيتموه من النصوص التي تلزم الكافة من الرجال والنساء والأحرار والعبيد والمسافرين والمقيمين والخاصة والعامة - لو كان له أصل لكان العلم به عند كل عاقل سمع الأخبار كالعلم بأمثاله من نصوص الكافة . . . ألا ترىٰ أن

(١) القاضي عبد الجبار، «تثبيت دلائل النبوة»، (١/ ١٢٧، ١٢٨). وانظر له أيضًا: «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ١١٤).

(٢) القاضي عبد الجبار، «تثبيت دلائل النبوة»، (١/ ١٣١).

نص عمر علىٰ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهما بالإمامة والخلافة في الشورىٰ قد عرفه كل من سمع الأخبار، وكذا نص أهل المدينة عليه بعد عثمان، ونص أبي بكر علىٰ عمر، ونص الصحابة علىٰ أبي بكر، ونص معاوية علىٰ يزيد، ونص مروان علىٰ عبد الملك، ونص عبد الملك علىٰ ابنه الوليد، ونص المنصور علىٰ المهدي؛ فلو كان النبي ﷺ قد نص علىٰ رجل من أصحابه بأي لفظ كان لكان العلم به أقوىٰ من العلم بهؤلاء؛ لأنه ليس في هؤلاء أحد يُعتَقَد في نصه وفرضه ما يعتقده المسلمون في نصوص رسول الله ﷺ وأوامره، وفي فقد العلم بذلك دليل علىٰ أنه أمر لا أصل له بوجه من الوجوه، وبمثل هذا يُعلم أن أمير المؤمنين ما نص علىٰ ابنه الحسن رضي الله عنهما»[1].

علىٰ أن هذا التأثيل علىٰ نفاسته مادةً ورصانته لغةً، لم يكن له أن يتسود الموقف وحده دون غيره مِن كلام مَن نزع هذا المنزع في الرد علىٰ الإمامية، فهذا هو الجويني يرد عليهم إفكهم وبهتانهم، مقررًا بادئ ذي بدء أنه «إذا استندت المذاهب إلىٰ الدعاوي، ابتدر إلىٰ ما يهواه كلُّ غاوي، فتهافت الورىٰ إلىٰ المهاوي»[2]. وهذا مسلك الإمامية فيما ادعوه من نص النبي ﷺ علىٰ علي رضي الله عنه إذ اختلقوا نصوصًا ونسبوها كذبًا وزورًا إلىٰ رسول الله ﷺ وادعوا تواترها واستفاضتها عنه، ولبئس المسلك هو «فقد ادعوا عظيمةً في مجاحدة البداية والضرورات، وانتهوا من البهت والعناد إلىٰ منتهىٰ الغايات. وقيل لهم: كيف اختُصِصتم وأنتم الأذلون الأقلون بهذا الخبر دون مخالفيكم؟ وكيف انحصر هذا النبأ فيكم مع استواء الكافة في بذل كُنْه (غاية ونهاية) المجهود في الطلب والتشمير، والتناهي في ابتغاء المقصود واجتناب التقصير؟

ولو ساغ اختصاص قيام أقوام بدرك خبر شائع مستفيض ذائع، لجاز أن يختص بالعلم بأن في الأقاليم بلدة تسمَّىٰ بغداد طوائفُ مخصوصون، مع تماثل الكافة في

---

(١) القاضي عبد الجبار، «تثبيت دلائل النبوة»، (١/ ٢١٢). وراجع هذا الدليل أيضًا عنده في «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ١٢١، ١٢٢). وعند الجويني في «الإرشاد»، (ص/ ٤١٩، ٤٢٠). وأبي المعين النسفي في «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٨٤١، ٨٤٠، ٨٤٤).

(٢) الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٢١).

البحث عن المسالك والأقاليم والممالك»[1]. ثم عارض الجويني دعواهم بخلافها وعكسها فقال: «وبم ينكرون علىٰ من يزعم أنه ﷺ نص علىٰ أبي بكر نصًّا منتشرًا في الأقطار، مُطبِقًا للخِطَط والدِّيار؟»[2].

ثم أعقب ذلك ببيان الأصل الذي صدر عنه في القطع بانتفاء النص علىٰ علي ﷺ دون مخالجة شك ولا ريبة ولا مراء، فقال: «ليعلم المسترشد أن الذي دفعنا إليه متلقًّىٰ من اطراد العادات واستمرارها، وجريانها علىٰ القضايا المألوفة المعروفة، واستقرارها. فمما اطرد به العرف علىٰ مكر الأيام وممر الأعوام - أن النبأ العظيم والخطب الجسيم، وما يَجِلُّ خطرُه، ويتفاقم وقعه في النفوس وغَرَره، تتوفر الدواعي علىٰ اللهج بصدقه وذكره، والاعتناء بنشره وشَهْرِه، والاهتمام بأمره، لعلو منصبه وقدره. ووضوح هذا يغني عن بسط المقام وضرب الأمثال»، وأردف بذكر مثال: بأن سلطان البلاد لو حلَّ بقعة من البقاع، مصطحبًا الجندَ والأتباع في موكب عظيم مهيب، لتوارد ذلك علىٰ الأسماع، ولتَنَاقَلَتْه فئام الناس، ولم يستبد به الآحاد «فياللّه العجب! لم يَخْفَ ابتعاث رسول الله ﷺ ولاتَه وسُعاتَه، وندبُه لجمع مال الله جُباتَه، فشاعت توليتُه معاذًا أو عتَّاب ابن أُسَيْد ومن سواهما، ووقعت توليتُه عليًّا عهدَ الإمامة في المتاهات وظلمات العمايات؟ هيهات، هيهات!»[3].

ولو كان ثم نص من رسول الله ﷺ علىٰ علي ﷺ بالخلافة، لكان ذلك معلومًا للصحابة عِلْمَ اضطرار كاضطرارهم إلىٰ عدد ركعات الصلوات ووجوب أصناف العبادات، ولو كان ذلك كذلك لَمَا كان يصح منهم ما تواتر عنهم من الخلاف والمنازعة في اجتماع السقيفة؟[4].

---

(١) الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٢٢).

(٢) الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٢٢). وانظر: (ص/ ٢٣). وهذه المعارضة أيضًا عند: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ١١٨ - ١٢١).

(٣) الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٢٤، ٢٥). وانظر: الباقلاني، «التمهيد»، نشرة أبو ريدة والخضيري، (ص/ ١٦٥).

(٤) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، نشرة أبو ريدة والخضيري، (ص/ ١٦٧). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ١١٩). وراجع الصفحات بعدها إلىٰ (ص/ ١٢٢).

«فلو كان استفاض فيهم نصبُه عليًا - وكان لعمر الله مستصلحًا لمنصب الإمامة مرضيًا - لقال في القوم قائل: ما لكم ترتبكون في الظلمات، وتشتبكون في الورطات، وترددون في الخفض والرفع، والتفريق والجمع، وتتركون نص صاحب الشرع؟ فاستبان بارتجال الأذهان أن النص لو كان لاستحال فيه الخفاء والكتمان، ولَتَنَاجىٰ به علىٰ قُرْب العهد به أو بعده اثنان علىٰ مكر الزمان»[1]. وبناء علىٰ هذه المقدمات يستخلص الجويني النتيجة، وهي «بطلان مذهب من يدعي العلم بالنص، هذا مستدرك بضرورت العقول، من غير حاجة إلىٰ بحث ونظر وفحص»[2].

وقبل أن ينعطف الجويني إلىٰ الرد علىٰ ما تمسكوا به من النصوص النبوية الصحيحة التي تأولوها علىٰ غير مرادها، وحمَّلوها ما لا تحتمل، بدا حريصًا علىٰ إحكام ذلكم الأصل، وتأكيد أهميته بكلام محقَّق، فيقول علىٰ التلخيص «لو ساغ تقدير الكتمان في الأمور الخطيرة لجرَّ ذلك أمورًا عدة، ولاتَّجَهَ للملحدين وعُصَب الجاحدين أن يقولوا: قد عُورِض القرآن في منقرض الأزمان ثم تغشَّاه الكتمان، وأطبق علىٰ إخفائه أهل الإيمان. فإذا سوَّغتم معاشرَ الروافض خفاء التنصيص، ودروس التعيين من الشارع والتخصيص، مع العلم بأن مما يتقاضىٰ النفوس أربابها أن تذيع تولية العهود، وتشيع نصب الأمراء أو عقد الألوية والبنود، والجِبِلَّات علىٰ ذلك مفطورة، مختارة كانت أو مقهورة. وإذا لم تبعدوا مع ذلك في الخفاء، فما يُؤَمِّن القرآن من تقدم المناقضة وسبق المعارضة.

وهذه محاولة إثبات الفرع بما يَكِرُّ علىٰ الأصل بالهدم، وهو -وحقِّ الحقِّ- نقيضُ مُوجِبِ العقل، فقد وضح الحق وحصحص، واضمحلَّ تخيُّل أصحاب النص وانْحَصَّ (سقط وذهب). وهذا كله مسلك الكلام علىٰ من ادعىٰ نصًا علىٰ رءوس الأشهاد»[3].

وإلىٰ قريب من هذا التقرير ولاسيما ما يتعلق باتباع الهوىٰ في التخرص بدعوىٰ التواتر عن الأكاذيب - اشترع الغزالي شِرْعة شيخه الجويني؛ ففي معرض الرد علىٰ

---

(١) الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٢٧).

(٢) الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٢٧).

(٣) الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٢٨).

الباطنية زعمَهم نصَّ النبي ﷺ علىٰ عليٍّ ﷺ ثم نص عليٍّ علىٰ ولده، وولده علىٰ ولده، حتىٰ انتهت إلىٰ الإمام الذي كان متصدِّيًا للإمامة في عصر الغزالي، وجريان هذا في نَسَبهم لا ينقطع أبدَ الدهر؛ كان رد الغزالي أنهم يحتاجون في دعواهم هذه إلىٰ خبر متواتر عن صاحب الشرع ﷺ يجري في الوضوح مجرىٰ الخبر عن بعثته، وظهور دعوته، وتحديه العرب بالقرآن، وأمور شريعته، و . . . إلخ، ولا يستتب لهم ذلك ألبتة؛ كيف وقد استحالت هذه الدعوىٰ علىٰ الإمامية فتعذر عليهم إثبات النص علىٰ عليٍّ فقط، ودعوىٰ الباطنية أعرض، فهي أدخل في الاستحالة؛ إذ يحتاجون إلىٰ تواتر الخبر جيلًا بعد جيل، وعصرًا بعد عصر علىٰ تصرُّم الزمان وتقضِّيه، وكرور الدهور[1].

وهذه أمور لو ثبت التواتر فيها لعُلِمت كما يُعلَم وجود الأنبياء، ووجود الأقطار التي لم تُشاهَد كالصين وقَيْروان المغرب، ووجود الوقائع لحرب بدر وصِفِّين، ولَاشْتَرَكَ[2] الناس في دَرْكه حتىٰ لا يقدر أحد علىٰ أن يُشكِّك فيه نفسَه، وليس يخفىٰ أن الأمر في هذه الدعاوىٰ بالضد؛ إذ لو كُلِّف الإنسان أن يتَّسع لتجويز ما قالوه وإمكانه لم يَتمكَّن، بل عُلِم قطعًا خلافه، فكيف يُتصوَّر الطمع في إثباته؟[3].

ويبدو أن القوم كانوا يتهاونون بمثل هذه الردود، ظنًّا منهم أن استرواحهم إلىٰ ادعاء التواتر بالنص علىٰ الإمام يغنيهم، ولذا إذ أورد الغزالي هذا الاستدلال قال القائل: «قد طوَّلتم الكلام عليهم وأحرجتموهم إلىٰ إثبات النص علىٰ عليّ، ثم إثبات النص من كل واحد من أعقابه ولدًا ولدًا، ثم صحة نَسَبه، ثم استفاضة هذه الأخبار أوَّلًا ووسطًا وآخرًا، وهم يستغنون عن جميع ذلك بخبر واحد، وهو أن رسول الله ﷺ قال: الإمامة بعدي لعليٍّ وبعده لأولاده، لا تخرج من نَسَبي، ولا ينقطع نسبًا أصلًا، ولا يموت واحد منهم قبل توليته العهد لولده. وهذا القدْر يكفيهم»[4]. وكان رد

---

(١) راجع: الغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٦٥، ١٦٦). وقد نقض ما اختلقته الإمامية بدعوىٰ تواتر النص علىٰ عليّ، (ص/ ١٦٩ - ١٧١).

(٢) في الأصل المطبوع: ولا يشترك، وهو خطأ بيِّن.

(٣) الغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٦٦، ١٦٧).

(٤) الغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٦٧).

الغزالي بكلام لا يقل نفاسة عما قرره القاضي عبد الجبار والجويني فيما سبق ذكره، بل يعاضده ويوافقه تمام الموافقة، إذ قال ساخرًا مستهزئًا: «نعم، يكفيهم إن كان كل ما يخطر بالبال ويوافق شهوة الضلال يمكن اختراعه ونقله متواترًا، لكن هذا علىٰ هذا الوجه لم يقع ولا نُقِل، ولا ادعىٰ مدَّعٍ وقوعه معتقدًا بالباطل ولا علىٰ سبيل العناد، فضلًا عن أن ينطق به عن الاعتقاد. ونَقْل هذا النص ودعوىٰ التواتر فيه كدعوىٰ من نَقَل مضادَّه، وهو أن الإمامة ليست لعليٍّ بعدي، وإنما هي لأبي بكر. وإنما تكون بعده بالاختيار والشورىٰ»[1].

في جميع ما تقدم وما هو علىٰ شاكلته يتضح لنا كان كيف كان المتكلمون علىٰ وعي حصيف بحيل الشيعة وتلبيساتهم خاصة، وباحتيال مَن هذه طريقته أو ما يشاكلها عامةً. ولعمري لنحن الآن أحوج إلىٰ مثل هذا الاستدلال وتلك المنطقية للرد علىٰ أولئك الذين يتخذون من الأحاديث الضعيفة ذريعة يبنون عليها نظرية طويلة في الطعن علىٰ الإسلام، أو التشكيك في أصوله وثوابته من قضايا العقيدة، أو الزِّرايَة علىٰ النبي ﷺ وأصحابه الكرام -رضي الله عنهم أجمعين-، فضلًا عمن تكون مطيته في هذا البناء الأحاديث الموضوعة والمختلقة، إلىٰ حد أن يعدوا مجرد الورود دليلًا علىٰ تحقق الوقوع، ومساق هذا المنزع يشير إلىٰ أن شخصًا لو أطلق إشاعة كاذبة، وراجت بين الناس علىٰ أنها إشاعة، دل ذلك علىٰ أن لها أصلًا في الوقوع من حيث مضمونها. وليس بعد هذا القول سماجةً ووقاحةً قولٌ.

وعود علىٰ بدء، فإن مبنَىٰ هذا الأصلِ الكبير الذي استغرقنا في توضيحه لعظيم منزلته - ما قرره القاضي عبد الجبار أيضًا «أن من حق الخبر أن يكون طريقًا للعلم، حتىٰ يجب في بعض الأمور إذ لم يكن طريقه إلا الخبر وفقدناه، أن نعلم بذلك أنه لم يكن»[2]. وقوله «نعلم انتفاء الشيء لفقد الخبر إذا كان ذلك الشيءُ مما لو كان ثابتًا لوجب ظهورُ الخبر عنه، وأن هذه الطريقة في باب الأخبار بمنزلتها في باب الإدراك،

---

(١) الغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٦٧، ١٦٨). وانظر هذا الاستدلال عند الباقلاني، «التمهيد»، نشرة أبو ريدة والخضيري، (ص/ ١٦٩، ١٧٧). وأبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٨١). وقارن بابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ الأشعري»، (ص/ ١٨٨، ١٨٩).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣١٧).

فكما نعلم بفقد إدراكنا للشيء الذي لو كان لوجب أن يُدرَك لظهوره - انتفاءَه، فكذلك نعلم بفقد الخبر علىٰ ما ذكرناه انتفاءَ المخبَر عنه، وهذا كما نعلم أنه ليس بين بغداد وحلوان مدينة مثل بغداد، لأنه لو كان لظهر الخبر كظهور بغداد؛ لأن الداعي إلىٰ الخبر عنهما يتفق، فكما نقول: لو كان بين وقعة الجمل وصفين وقعة عظيمة مثلهما لوجب نقلها كنقلها لتساوي الدواعي»[١].

واتخذ هذا ذُرْعَةً ومقدمةً إلىٰ الرد علىٰ من رام إبطال إعجاز القرآن، بأن القرآن لعله قد عورض من العرب لكنه كُتم فلم ينقل ولم يظهر، قائلًا: «لو كان مَن تحداهم النبي ﷺ بمِثل القرآن أتوا بالمعارضة لوجب أن يُنقَل علىٰ وجه يظهر كظهور نقلهم للقرآن وتحديه به ﷺ ولكان من يعادي وينافس يُدِيم نقله وحفظه كالقرآن، وكان يجب أن يكون ظاهرًا من قبل وفي هذه الحال، وبطلان ذلك يبيِّن أن القوم لم يعارضوا القرآن، وأنهم سلَّموا له الأمر»[٢]. وقعَّد في ذلك أنه «لا يجوز أن يتساوىٰ أمران فيما يجب له ظهور الخبر عنهما ويُنقل أحدهما دون الآخر، كما لا يجوز أن يتساوىٰ مدركان فيما له يدركهما المدرك ويعلمهما، ثم يدرك أحدهما دون الآخر»[٣]. ثم أورد ما قاله شيوخ المعتزلة بناءً علىٰ هذا فيما يتعلق بمعارضة القرآن، قائلًا: «ولهذه الجملة قال شيوخنا: لو كان القوم أتوا بالمعارضة، لكان حالها كحال القرآن فيما يقتضي وجوب نقلها؛ لأن قُرْب العهد واحد، والحاجة، والدواعي، فيهما تتفق، فكان يجب أن يُنقَلا علىٰ حدٍ واحد؛ فإذا لم يحصل نَقْلُ المعارضة، علمنا أنه لا أصل لها»[٤].

وقد ذكر -بالإضافة إلىٰ ما يشاكله مما ذكره في «تثبيت دلائل النبوة» مما أوردناه في

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ٢٥٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ٢٥٠، ٢٥١).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ٢٥٢).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ٢٥٢). وقد طرق هذه الطريقة في الرد علىٰ هذا أيضًا: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٤٦ - ١٤٨). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٨٣). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٤٧). وأبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٨٢). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٢٠٩، ٢١٠). وأبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥١٥، ٥١٦). وراجع ما ورد في المبحث الرابع من هذا الفصل.

النصوص السالفة الذكر- فيما يتعلق بكتمان الخبر كلامًا رائعًا عميق الغور في البعد النفسي يصغَىٰ إليه من أحاط علمًا بسيكولوجية النفس البشرية تخصُّصًا، ويستهوي القارئ في هذا العلم عمومًا، لأنه يمس النفس الإنسانية من حيث كانت نفسًا تتفق في الصفات العامة عند كل أحد، يقول مؤثّلًا: «قد ثبت وصح أن ترك إظهار الخبر والكفَّ عنه، أشقُّ علىٰ النفس من إظهاره . . . ولهذا الوجه يشقُّ علىٰ النفس حفظُ السر وكتمانُه، حتىٰ مُدِح حافظُه والتارك لإظهاره، ونُسِب إلىٰ الحزم والعقل، كما نُسِب مُظهِرُه إلىٰ خلافه؛ ولذلك قلَّ مَن يحفظ السر في الناس، وكَثُر مَن يُبديه ويُظهِره، وكأن النفس تستروح إلىٰ إظهار ذلك، فلذلك تَقْوَىٰ الدواعي في إظهاره كما تَقْوَىٰ في سائر ما يستروح الناس إليه، وتجد فيه راحة، وتخلُّصًا من ضيق صدر، وغمٍّ وألم»[1].

ثم ذكر بعضًا من وجوه الدواعي التي تستلزم وتوجب نقل الخبر وإظهاره، ليقضي بأن ما كانت الحاجة ماسَّة إلىٰ نقله لحصول فائدة، فلا يجوز علىٰ الجمع العظيم ترك نقله وكتمانُه، بخلاف ما لا تمس الحاجة إليه، من أمور المعايش كالمأكل والمشرب، والأحوال المستمرة نحو طلوع الشمس، فهذه الأمور لا يمتنع علىٰ الجمع العظيم ترك نقلها، ولا يُعد هذا كتمانًا «فأما إذا كان الأمر المنقول مما تَقْوَىٰ الدواعي إلىٰ نقله، لحاجة الناس إلىٰ معرفته، أو لأنه من الأمور العجيبة أو النادرة المُسْتَطْرَفة، أو الخارجة عن العادة فنقْله واجب، ولذلك لا يجوز أن يحدث في الموسم الفتنةُ العظيمة ولا يُنقَل ذلك، أو في الجامع محاربة عظيمة ولا يُنقَل ذلك»[2].

وليس أعجب من أن يُعتقد أن قومًا كانوا يجهدون في الدفاع والمناضلة بكل وجه كان في الإمكان، حتىٰ بذلوا في سبيل ذلك كل غال ونفيس، وخاطروا بالمهج والنفوس، وركبوا من أجل ذلك كل تعب وشقاء، في مناقضة ما جاء به عدوهم اللدود محمد ﷺ ثم تتأتىٰ لهم سبل معارضته فيما يدعيه وغلبته في تحديه، فيعارضونه، ثم

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٤٠٥).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٤٠٦). وانظر أيضًا: (ص/ ٤٠٩). وراجع له أيضًا: «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ١٢٣، ١٢٤).

لا تُنقَل هذه المعارضة، ولا تظهر، مع ظهور ما يساوي هذا النقل ويكافئه من توافر الدواعي علىٰ نقله، بل ما هو أدنىٰ منه. ومِثل ذلك يقال في دعوىٰ الإمامية النصَّ علىٰ عليٍّ ﷺ.

وأخيرًا وليس آخرًا، قد تعددت عند الباقلاني في كتابه «الانتصار للقرآن» نماذج الاعتماد علىٰ استحالة كتمان ما توافرت الدواعي علىٰ نقله ولـم ينقل، في إبطال كثير مما يطعن به الطاعنون في القرآن وما يتصل بصحة نقله، وحفظه، وقطعية ثبوته[1].

(١) راجع: الباقلاني، «الانتصار للقرآن»، (١/ ١٠٠، ٢٣٨، ٢٥٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٣٠١، ٤٠٤، ٤٠٩). و(٢/ ٥١٤، ٥٢٦، ٥٢٩، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥).

الفصل الثالث

قاعدة: ما أدى إلى باطل فهو باطل

* ويشتمل هذا الفصل علىٰ خمسة مباحث:

- المبحث الأول: تعريف القاعدة وأهميتها.
- المبحث الثاني: ما أدىٰ إلىٰ محال التسلسل باطل.
- المبحث الثالث: ما أدىٰ إلىٰ محال الدور باطل.
- المبحث الرابع: ما أدىٰ إلىٰ التناقض باطل.
- المبحث الخامس: ما أدىٰ إلىٰ المحال باطل.

المبحث الأول

تعريف القاعدة، وأقسامها، ومنزلتها عند المتكلمين والفلاسفة

لا نزاع في أن مَن ابتغىٰ الوصول إلىٰ نتائجَ حَقِّيَّة لا شوب فيها، صادقةٍ لا يعتريها إمكان وقوع تكذيبها، ولا يتهيَّأ للخصم طريق إلىٰ الطعن عليها، ولا يتأتىٰ له سبيل إلىٰ التشكك فيها - فعليه أن يطلب لنتائجه مقدمات صحيحة تنقاد بناءً عليها تلك النتائج الصحيحة المطلوبة. فإذا كانت النتائج فاسدة باطلة فلا ريب في أن بالمقدمات خللًا ما، وفسادًا تضمنته أفضىٰ إلىٰ فساد النتائج ضرورة؛ لأن «كل قول يلزمك عليه مقالة فاسدة فهو فاسد مثلها»[1]. وهذا معنىٰ الحكم ببطلان ما أدىٰ إلىٰ باطل، ذاك أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ضرورة. ومن ثم كانت هذه القاعدة معتَمَد المتكلمين والفلاسفة في إبطال المذاهب ونقضها، بناء علىٰ أنه إذا لزم عن قول الخصم لوازم فاسدة باطلة من أي وجه كان الفساد والبطلان دل علىٰ فساد قوله، ذاك أن «الباطل لا يُنتِج إلا الباطل»[2]. ولذلك كان من وجوه المعارضة أن يبيِّن أن ما استُدِلَّ به يفضي بمستدله إلىٰ فساد لا يجد منه الخلاص أبدًا»[3].

والحكم ببطلان ما أدىٰ إلىٰ باطل يلزم سواء أكان قول الخصم يفضي إلىٰ الباطل مباشرة أم بوسائط؛ إذ «لا فرق في المذهب بين أن يؤدي إلىٰ الفساد بنفسه، أو بواسطة واحدة، أو بما زاد علىٰ ذلك؛ لأنه في كل الأحوال يلزَم فسادُ ما قاد

(١) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٥٩).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١١٠).

(٣) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٤٣٨).

إليه»[1]. «لأنه لا فرق بين ما يؤدي إلىٰ الفاسد، وما يؤدي إلىٰ ما يؤدي إلىٰ أمر فاسد»[2].

علىٰ أن هذا البطلان تتعدد أسبابه، فقد يكون بطلانًا لمخالفته المُتَّفَق عليه بين المتجادلين، أو ضديته لما اتفقت عليه الأمة، أو لأنه كفر، أو لتأديه إلىٰ محال التسلسل أو محال الدور، أو محال التناقض في القول، أو المحال بالمعنىٰ العام الذي هو الممتنع، أو لمخالفته ما ثبت بالبرهان، أو مخالفته للضروريات، كما مر في الفصل السابق. والقول الواحد قد تكون لوازمه الباطلة كل هذا أو بعضه أو أكثره أو واحدًا منها فقط. ويعبر المتكلمون والفلاسفة عن هذا البطلان بمصطلحات شتىٰ وألفاظ مختلفة؛ فقد يعبرون عنه بالمحال أو الفساد أو البطلان أو الجهل أو الجهالة. وقد يعبر عن وجوه البطلان جميعًا بالمحال؛ إذ الحاصل أن جميع ما تَؤول إليه المقدمات الباطلة من التسلسل أو الدور أو المحال أو التناقض فهو محال، وكل ما يستلزم محالًا فهو فاسد وباطل.

ويكفي المستدل أن يدلِّل علىٰ أن قول خصمه يفضي إلىٰ باطل، ليكون هذا دليلًا علىٰ إبطال مذهبه. فغاية المستدل أن يثبت أن كلام خصمه يستلزم نهاية ونتيجة فاسدة ليكون قد فرغ من نقض مذهبه وإبطاله؛ إذ «القول بما يثبت امتناعُه قضاءٌ علىٰ الدلائل الأولية التي منها تُنتَزَع العلوم الاستدلالية بالبطلان، وشهادةٌ عليها بخروجها عن كونها من أسباب المعارف. والقول بهذا سوفسطائية»[3]. ومن هنا كان رد أبي المعين النسفي علىٰ قول المعتزلة بوجوب الأصلح علىٰ الله، ثم أبان عن وجوه فساد هذا المذهب بما يؤول إليه من اللوازم الباطلة استنادًا إلىٰ دلالة المشاهدة، وأعقب بقوله «وإذا آل الأمر إلىٰ ارتكاب مثل هذا المحال، كان الإعراض عن مجادلته أصوب، وتصوير عقيدته لعامة الناس ليعرفوا عناده أو غباوته أوجب»[4]. وكان هذا المذهب قد أفضىٰ ببعضهم إلىٰ زعم أن الله لم يفضِّل أحدًا علىٰ أحد في العقل، فرده النسفي

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٣٩).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٢١٤).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٦٤).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٢٨).

بما نراه من وفور عقول بعضهم وبلادة عقول آخَرِين، فالقول بتساويهما تجاهل، ولو جاز هذا لجاز القول بتساويهم في الصفات الخَلقية والخُلُقية «وكل ذلك تجاهل. ومذهب يفضي بصاحبه إلىٰ ارتكاب مثل هذه المحالات، ويبدو عَوارُه للبداثه كلَّ هذا الظهور، كان حقيقًا علىٰ العاقل أن يستعيذ بالله منه، ويسأله العصمة من الوقوع فيه وفي أمثاله»[1].

ويكأنه يكفي لإبطال المذهب الفاسد لمآلاته الفاسدة، كشفُه أمام الجمهور وحكايته وإذاعته، ليتحقق من خلط صاحبه وتخليطه، وأن مذهبه أسقم من أن يعالج بالرد عليه، أو أن يكون محل رد ونقاش، إذ يكفي تَصَوُّره للحكم ببطلانه، ويكفي تصويرُه لتسويغ إبطاله. فعَرْضُه نقضُه، وكَشْفُ عَواره بما يُفضي إليه من الفساد بطلانُه؛ حتىٰ لَيَصحّ أن يقال -علىٰ غرار «حسبك من شرٍّ سماعه»-: «حسبك من فساد أو باطل عرضه».

وفيما يتصل بقضية الإمامة، فإن الروافض الإمامية اشترطوا عصمة الإمام، بزعم أن منصب الإمامة يقتضي العصمة كالنبوة، لأن الإمام منوطٌ به تحقيق مصالح الخلق «فلو كان عرضة للزلل لَبَطَلَ غرض الإمامة، ولَمَا حصلت الثقة به في أقواله وأفعاله، ولم يُؤمَن من عثراته في الدماء والفروج، وسد الثغور، والقيام بعظائم الأمور»[2]. ولأن هذه مقدمة فاسدة غير منطقية عقلًا وواقعًا؛ إذ تستلزم أن يكون كل قَيِّم علىٰ غيره معصومًا، فقد أدت إلىٰ نتائج فاسدة؛ ذلك لأنه لمـَّا اعتُرِض عليهم بأن الإمام لا يقوم بمهمات المسلمين بنفسه، وإنما يستخلف الولاة والأمراء والقضاة والجُبَاة، تبجَّح فريق منهم بوجوب العصمة لكلٍّ من هؤلاء، وكان ذلك مهيعًا إلىٰ التشنيع بهم والطعن عليهم، ولذا قال الجويني: «وقد ذهب طوائف من غلاة الإمامية إلىٰ وجوب العصمة لكلِّ مَن يتعلق طَرَفٌ مِن الإمامة به، حتىٰ طردوا ذلك في ساسة الدواب، والمُسْتَخْدَمِين في المستحقرات، والعبيد، ومن انتهىٰ بخزيه إلىٰ هذا فقد كشف جلباب الحياء عن وجهه، وتعلق بما هو حَرِيٌّ بأن يُعَدَّ من السخرية والهزوء والتلاعب بالدين»[3].

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٥١).

(٢) الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٧٢).

(٣) الجويني، «غياث الأمم»، (ص/ ٧٣).

وقد يكون غنيًا عن البيان أن هذه القاعدة نماذجها تند عن الحصر، وتستعصي على الإحصاء؛ وتتعذر على العد؛ لِمَا أن المنهج الجدلي يقوم على نقض المذاهب المخالفة بطريقة تشقيق الكلام في مذهب الخصم، وتعديد فروض الاحتمال، كما يقول الجويني: «دَأْبُ النُّظَّار استيفاء أقسام الكلام»[1]. وإبطال المذاهب المخالفة لتثبيت المذهب المختار. واطلاع أولي سريع من خلال استعراض الصفحات، على أكبر موسوعة وصلتنا في علم الكلام، أعني«المغني» للقاضي عبد الجبار[2] يقفنا على هذا بجلاء، ويؤكده بوضوح. بل إن مجرد التصفح لفهارس أجزاء هذه الموسوعة يفي بهذا الغرض؛ إذ نجد كثيرًا من عنوانات الفصول مترجمة بعبارات مثل: دليل لهم، نقض الدليل، شبهة لهم، الجواب عن الشبهة، شبهة أخرى حتى يصل إلى: شبهة خامسة عشرة، في ذكر شُبَههم في هذا الباب، الفصل الأول من شبههم حتى يصل إلى: الفصل العشرين من شبههم، فصل فيما يلحق بذلك/ يتصل به، ذِكْر شُبَه مَنْ نَفَى . . .، ذِكْر شُبَههم في أن . . .، ذِكْر ما يتعلقون به من جهة السمع، ذِكْر ما يتعلقون به من جهة العقل، فصل في إبطال . . .، إبطال القول بـ . . .، في الجواب عن مطاعن المخالفين في . . .، سؤال، سؤال آخر. ولم لا وقد قال في نهاية الجزء العشرين، آخر أجزاء هذه الموسوعة: «قد جمعنا فيه كل ما يتعلق بأصول الدين، وكما تقصَّينا طريقة الحق، فقد استوفينا شُبَه المخالفين وبيَّنا حلها، كما شرحنا اختلاف المقالات في كل باب، فقد تقصينا ما تقتضيه قسمة العقل؛ لأن العلم لا يجب أن يكون موقوفًا على ما حصل فيه الخلاف والنزاع دون ما لا يحصل فيه؛ لأن في الوفاق ما هو أدخل في الشبهة من كثيرٍ من الخلاف.

والواجب على طالب العلم أن ينتهي في نظره واستدلاله إلى نهاية ما يمكن من

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١١٣).

(٢) فهو كما قال مؤلِّفه: «الكتاب الذي يجمع حدود ألف باب وفصل، بل يزيد كثيرًا، والذي يَتصوَّر بصورة كتاب واحد، وهو في حكم الجامع لكتب الكلام». [القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الثاني، (٢٠/ ٢٥٧). وقال ناسخ جميع أجزاء الكتاب ما عدا الجزء السادس عشر (إعجاز القرآن) - محمد بن أحمد بن علي بن الوليد: «هو من أجمع كتب الأصول، وقد جمع فيه ما لا يوجد - فيما نعلم - في غيره». [«المغني»، (الإمامة) القسم الثاني، (٢٠/ ٢٦٤).

قسمة العقل، فيُثبِت الصحيح، ويَنفي السقيم والباطل. وأنت تجد كل ذلك في هذا الكتاب أو معظمه الذي لا بد منه»[1]. وسأورد فيما سيأتي أمثلة لهذا.

ومما يدل علىٰ كثير مما ورد في الفقرات السابقة ما يأتي:

- في إبطال القول بأن الإلهام أو دعوىٰ المعرفة الضرورية طريقُ التمييز بين حقِّ المذاهب وباطلها، نقض ذلك ابن فورك بأن ذلك لو كان كذلك لتعددت الدعاوىٰ وتناقضت وعارض بعضها بعضًا: «وانخرق الباب، واتسعت الدعاوىٰ، وأمكن كل واحد من المُدَّعِيِين أن يدَّعِي إلهامًا أو ضرورة علىٰ وجه خلاف ما يدَّعيه صاحبه، ويقع التكافؤ، ولا يمكن الفصل. وما وقف هذا الموقف أو أدىٰ إليه فهو باطل، فعلم أنه لا يمكن الرجوع إلىٰ دعوىٰ الإلهام ودعوىٰ المعرفة الضرورية بحق ذلك وباطله»[2].

- يعبر الباقلاني عن هذه القاعدة بألفاظ مختلفة وعبارات متنوعة، كأن يقول: «وفي العلم ببطلان هذا دليل علىٰ فساد ذلك القول»[3]. أو يقول: «وفي فساد ذلك دليل علىٰ بطلان هذا القول»[4].

- يستعمل القاضي عبد الجبار قاعدة إبطال ما أدىٰ إلىٰ باطل كثيرًا وبوجوه متعددة، فيقول:

«فيجب بطلان ما أدىٰ إلىٰ هذه الوجوه».

«والعلم بفساد ذلك يبيِّن بطلان هذا القول».

«وما أدىٰ إلىٰ ذلك وإلىٰ غيره من التجاهل وجب فساده».

«وما أدىٰ إلىٰ ذلك وجب فساده».

«وما أدىٰ إلىٰ ذلك وإلىٰ غيره من الجهالات وجب القضاء بفساده».

«وكل قول يؤدي إلىٰ هذه الجهالات وما شاكلها يجب القضاء بفساده».

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الثاني، (٢٠/ ٢٥٥).

(٢) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٦٤).

(٣) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٠).

(٤) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٤). وانظر صفحات: (ص/ ٥٧، ٧٠، ٢٩٩، ٣٦٧).

«وفساد ذلك يقضي ببطلان هذا القول».

«فيجب القضاء بإبطال الحاسة السادسة لِمَا يؤدي إليه من الجهالات».

«وبطلان ذلك يقتضي فساد هذا القول».

«وما أدىٰ من الأقاويل إلىٰ هذه الجهالات التي هي أصول الأدلة وجب فساده».

«ويجب القضاء بكونه فاسدًا من حيث أدىٰ إلىٰ فاسد».

«وما أدىٰ إلىٰ ذلك وجب الحكم بفساده».

«إذا علمنا أن إثبات قادر لنفسه يوجب كون مقدورهما واحدًا، وكان ذلك مما عُلِم فساده، وجب نفي ما يؤدي إثباته إلىٰ ما عُلِم فسادُه»[1].

- وألزم القاضي عبد الجبار الإمامية القائلين بعصمة الإمام، بأن يكون الإمام عالمًا بالأمور الباطنة وجميع الأحكام، فيكون بذلك أعلم من الرسول، الذي كان يحكم بالظاهر وقرائن الأحوال، ويكل السرائر إلىٰ الله. ثم قال القاضي: «وكل قول يؤدي إلىٰ أن الإمام أعلىٰ رتبة من الرسول وجب فساده»[2].

- وقال: «وإذا بَطَلَ ذلك بَطَل ببطلانه ما اعتمدوه»[3].

- وفي الرد علىٰ من قال بأن كلام الله -تعالىٰ- لا يجب أن يكون غيرًا له، مستندًا إلىٰ حدِّ الغيرين، أنكر عليه القاضي صحة هذا الحد من جهة اللغة، وما يلزم عليه من البطلان، ثم قال: «وفي بطلان ذلك دلالة علىٰ بطلان حدهم في هذا الباب». وقال: «فإذا بطل ذلك وجب ببطلانه ما حدُّوه»، ثم تسلق من هذا إلىٰ إثبات أن كلام الله ﷻ غير الله، قائلًا: «فإذا صح ذلك، واتفقت الأمة علىٰ بطلان قديم غير الله مع الله -تعالىٰ- فيجب بطلان ما أدىٰ إليه»[4]. يعني بطلان القول بقدم كلام الله تعالىٰ.

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (رؤية الباري)، علىٰ الترتيب: (٤/ ٢٥، ٣٧، ٣٨، ٤٢، ٨٦، ٨٧، ١٠٠، ١٠٦، ١٣٦، ١٤١، ١٩٤، ٢٥٨، ٢٩٨).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (القسم الأول من الإمامة)، (٢٠/ ١٠٧). وانظر في أن ما أدىٰ إلىٰ فاسد/ باطل - فاسد/ باطل (ص/ ٦٩، ٧٢، ١٠٦).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (خلق القرآن)، (٧/ ١٥٩). وانظر: (ص/ ١٢٧).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (خلق القرآن)، (٧/ ١٢٣ - ١٢٩).

- وفي رده علىٰ أبي بكر الرازي قوله بأن اللذة خروج من ألم، لخَّص كلامًا طويلًا كان قد أورده في الرد عليه، قائلًا: «وبعد، فلو لم تحسن الشهوة، لم يحسن الإنعام أصلًا؛ لأنها الأصل في النعم، من حيث لا يتم الالتذاذ إلا معها، كما أن الحياة أصل فيها، من حيث لا يصح الإدراك إلا معها. وكل قول يؤدي إلىٰ بطلان صحة الإنعام أو حسنه يجب القضاء بفساده»[1].

- وقال: «وكل كلام يلزم به نفيُ ما طلب المتكلمُ به إثباتَه وجب القضاء بفساده»[2].

وفي خَلَل الكلام عن استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين، ذكر وجهي الاحتمال في المسألة، وأحَالَهُما، ثم قال: «وكلا الوجهين مستحيل، فيجب القضاء بفساد ما أدىٰ إليه»[3].

- وقال: «فإذا استحال ذلك وجب فساد القول المؤدي إليه»[4].

- وترد هذه القاعدة وتطبيقاتها في سياقات مختلفة عند أبي رشيد النيسابوري؛ فتارة يقول: «ولمَّا كان القول بما ذكره السائل مؤديًا إلىٰ ذلك، وَجَبَ فسادُه وتَرْك القول به». وتارة يقول: «وهذا فاسد، فما أدىٰ إليه يجب أن يكون فاسدًا». وثالثة يقول: «وكل قول يؤدي إلىٰ هذا فناهيك به فسادًا، أو كافيك به بطلانًا». وأخرىٰ يقول: «فإذا كان ما ذهب إليه هذا القائل يؤدي إلىٰ هذا الفساد، وجب أن يقال بفساده»[5].

وأحيانًا يُلزِم الخصم بأن يقول بما يؤدي إليه قوله من الفساد والبطلان، أو يترك

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ١١٨). وانظر مثالًا آخر (ص/ ٣١٥).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٢٣). وانظر أيضًا: (ص/ ٧، ٣١٥، ٣٢٩، ٤١٣).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ١١١).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (ص/ ١٢٢). وانظر أيضًا في هذا الجزء: (ص/ ١٣٣، ١١٨، ٨٠). و(الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٢٦، ٥٤، ١٠٩، ١٣٠، ١٣٢). و(مج/ ١)، (التعديل والتجوير)، (٦/ ٦٦، ٧٤، ٨٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٩). و(مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ٤٢، ٥١، ٥٢، ٦٣، ٦٥، ٨٧، ١٣٨، ١٥٠، ١٥١، ٢٩٨). و(التوليد)، (٩/ ١٦٣، ٢٢). و(اللطف)، (١٣/ ٢٨٩، ٢٩٦، ٣٠٩). و(النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٦٨، ٧٥). و(إعجاز القرآن)، (١٦/ ٥٥، ٤٣).

(٥) انظر: أبا رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، علىٰ الترتيب (ص/ ١٢٢، ٢٥٦، ٤٤٥، ٥٤١).

مذهبه، فيقول: «فمتىٰ كنتَ قائلًا بهذا المذهب فلا بد من أن تقول بجواز . . . وإلا فاترك مذهبك لئلا يلزم هذا الفساد»[1]. وكثيرًا ما يَشْرَك معه خصمه في الوقوف علىٰ إلزامات قوله الباطلة، فيقول: «وفي علمنا بخلاف ذلك دلالة علىٰ بطلان ما قال/ ما قالوه»[2].

- كثيرًا ما يقول عبد القاهر البغدادي في خلال الرد علىٰ الخصوم: وهذا محال/ أو فاسد/ أو باطل/ فما يؤدي إليه مثله[3].

- كثيرًا ما يلزم ابن متويه خصمه إلىٰ قول فاسد قد دَلَّل علىٰ فساده من قبل، ومن ثم يكون ملزوم هذا اللازم الفاسد الفسادَ ضرورة، ويُعَبِّر عن هذا بعبارة «وقد عُرِف فسادُه»، أو «وقد عَرَفنا فسادَه»[4]. وقد يُعَبِّر عنه بلفظ البطلان[5].

- عبر الغزالي بالمحال عن وجوه البطلان في استعمال هذه القاعدة منهجًا من المناهج التي انتهجها في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»؛ فقال: «المنهج الثالث: ألا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي استحالة دعوىٰ الخصم، بأن نبين أنه مفضٍ إلىٰ المحال، وما يفضي إلىٰ المحال فهو محال لا محالة»[6]. ويعني بالمحال هنا الباطل مطلقًا، وليس ما نفرده قسمًا من أقسام هذه القاعدة علىٰ الخصوص. ويدل علىٰ ذلك أنه استعمل هذا المنهج في نقض القول بقدم العالم مع ما فيه من الحوادث المشاهدة بالعيان، بأن «العالم لو كان قديمًا مع أنه لا يخلو من الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها، وَلَلَزِم أن تكون دورات الفلك غير متناهية العدد، وذلك محال، لأنه يفضي إلىٰ المحال، وما يفضي إلىٰ المحال فهو محال، ونحن نبيِّن أنه يَلزَم عليه ثلاثة

---

(١) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٤٣٩).

(٢) انظر: أبا رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، نماذج كثيرة، (ص/ ٤٩، ٥٠، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٨٩، ١٣٠، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٢، ٣٧٣، ٤١٧، ٤٧٣، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٤٤، ٥٤٧).

(٣) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٣١، ٧٢، ٧٥، ٩٥، ١٧٦).

(٤) انظر: ابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ٣٣٢، ٣٦٩، ٣٩٠، ٤٣٨، ٤٤٦، ٥٢٥، ٥٧٧).

(٥) انظر: ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٥٠٨، ٥٣٨، ٥٤٠).

(٦) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨١).

محالات»[1]. وهو يشير في النص إلىٰ محال التسلسل، ثم ذكر ثلاثة المحالات التي تتأدىٰ عن مسلمات الخصم، وأعقب بقوله: «فقد بانت صحة هذا الأصل(ما لا يخلو من الحوادث حادث) بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب»[2].

- أورد أبو المعين النسفي ما يلزم من القول بأن الله -جل شأنه- جسم مؤتلف متجزئ متبعض - من الإلزامات الفاسدة، إذ يؤدي إلىٰ القول بقدم العالم، أو القول بحدوث الباري، أو بعدمه، وإبطال دليل التوحيد «وكل ذلك باطل، فكان القول بالتجسيم باطلًا»[3].

- وقال فيمن حاول -بمجرد الدعوىٰ العريَّة عن البرهان- أن ينقض دعوىٰ إجماع الصحابة علىٰ خلافة أبي بكر ﷺ بخلاف بعضهم: «لو وُجِد خلاف البعض لظهر؛ إذ لا يُتوهم في العادات الجارية خلاف مَن يُعَدُّ خلافه خلافًا في مثل هذه الحادثة وينكتم ولا يشتهر، ولو جاز ذا لجاز أن يزعم ملحدٌ أن القرآن لعله عورِض ولم ينقل معارضته، وكذا معجزة كل نبي، فيصير ذلك طريقًا لإبطال الرسالات وتعطيل المعجزات والآيات التي أتىٰ بها الرسل ﷺ وهذا كفر وباطل، فكذا ما أدىٰ إليه. بل فيه إنكار المشاهدات، وجحد الضرورات، وإفساد الألسنة واللغات . . . وما هذا سبيله فلا يجوز الالتفات إليه ولا الاشتغال بجوابِ مَن جعله معوَّلًا عليه لتأييد نحلته وتقوية رأيه ومذهبه»[4].

أما الفلاسفة فيعبرون عن هذه القاعدة بقولهم «والتالي كذب/ فاسد/ باطل، فالمقدَّم كذب»[5].

---

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٩٨).

(٢) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٠١).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٢٢).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٨٥٣).

(٥) انظر: العامري، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٧٠). وابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٥٣). و«التعليقات»، (ص/ ١٣٩).

وبعد؛ فقد رأينا فيما سلف ذكره كيف أن هذه قاعدة كثيرة الشعب، وأصل كبير جامع تتفرَّع عليه كثير من المسائل، وضميمُ عدةِ متفرقاتٍ، قد أوردنا فيما تقدم بعضًا من نماذجها، ونؤم فيما سيأتي من مباحث الحديثَ عن أربع نهايات فاسدة عامة، تَتنظم نماذجَ شتىٰ عند المتكلمين والفلاسفة. وقد أفردت كل واحدة منها بمبحث عنها وما يتصل بها. وهذه الأربعة منضوية تحت ما يؤدي إلىٰ المحال، وهي: محال التسلسل، ومحال الدور، ومحال التناقض، والمحال الممتنع.

المبحث الثاني

ما أدى إلى محال التسلسل باطل

★ أولًا- تعريف التسلسل ونَوْعَاه:

حاولت ابتداءً في هذا المبحث أن ألتمس من كلام المتكلمين والفلاسفة الذين تشملهم الدراسة - تعريفًا للتسلسل، اقتناعًا مني ويقينًا بأن ذلك أولىٰ وأجدىٰ من أن أُصدِّر المبحث بتعريفات من لا تشملهم الدراسة، فضلًا عن ألتمس تعريفه في مصنفات علم الكلام المتأخرة، أو عند أصحاب كتب المعاجم والمصطلحات المتأخرِين، أو أن أعتمد في هذا علىٰ معاجم المصطلحات الحديثة.

وأنبّه علىٰ أن ما سأورده هنا من تعريفات، إنما هو ما يُفهَم من النصوص، ولم ينص عليها أصحابها حدًّا أو تعريفًا صريحًا للتسلسل. ولذا فإن ما سأورده أقرب إلىٰ المفهوم منه إلىٰ الحد.

وأَقْدَمُ تعريف للتسلسل وقفت عليه، ما قاله الماتريدي أن «الشيء إذا لم يكن إلا بغيرٍ يَتَقَدُّمه، وذلك شرطُ كلِّ الأغيار، فَيَبْطُل كونُ الجميع»[1]. ثم يليه ما يُفهَم من كلام القاضي عبد الجبار أن التسلسل: توقُّف وجود الشيء علىٰ وجود ما لا انقطاع له ولا تناهي[2]. وأخيرًا ويقريب من تعريف القاضي عبد الجبار، ما يفهم من كلام ابن سينا بأن التسلسل: توقف الشيء علىٰ ما لا نهاية له[3].

إذن، إذا كان حصول الشيء مشروطًا بحصول شيء قبله، وكان هذا القَبْلي مشروطًا

---

(١) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٨٠).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٨١).

(٣) انظر: ابن سينا، «الحكومة»، (ص/ ١٥١).

بتحقق وجود قبلي غيره وهكذا إلىٰ ما لا غاية له، سمي ذلك تسلسلًا. وهذا هو التسلسل في الماضي، وهو التسلسل الذي يتفق المتكلمون والفلاسفة علىٰ إبطاله -مع اختلاف بينهما في تفاصيل سيأتي ذكرها- بل يتفق علىٰ بطلانه جميع العقلاء. ومن ثم فإذا أفضىٰ مذهب الخصم إلىٰ التسلسل في الماضي، كان ذلك حكمًا علىٰ مذهبه بالفساد. وهذا هو التسلسل الذي يقصدونه بالبطلان عند الإطلاق، وهو غير التسلسل في المستقبل، وهو جائز باتفاق العقلاء، ولم يخالف فيه من المتكلمين والفلاسفة سوىٰ جهم بن صفوان (ت: ١٢٨هـ) الذي أدىٰ به هذا الخلط بين النوعين، فعمَّم القول بالبطلان علىٰ كليهما - إلىٰ القول بفناء الجنة والنار. وأبي الهذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ) المعتزلي، وقد أفضت به التسوية في الاستحالة بين النوعين وعدم التفرقة بينهما - إلىٰ القول بسكون حركات أهل الجنة والنار، سكونًا يلتذ به أهل الجنة ويألم به أهل النار[١].

والذي ألجأ العلاف إلىٰ هذا كما ذكر الباقلاني «أن الحوادث -زعم- كما لا بد لها من أول تنتهي إليه لم يكن قبله شيء، فكذلك لا بد لها من آخِر تنتهي إليه لم يكن بعده شيء»[٢].

ولذا كان الاعتناء بالوقوف علىٰ هذه التفرقة أمرًا واجبًا وحتمًا لازمًا عند جمهور المتكلمين والفلاسفة، ففرقوا بدقة بين كلا نوعي التسلسل، وعضدوا ذلك بالأمثلة، وأبانوا في خَلَل الكلام عن وجه إبطال التسلسل في الماضي واستحالته بضرورة العقل، ووَجْهِ جواز التسلسل في المستقبل وعدم إحالة العقول وقوعَه.

---

(١) انظر: ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، (١/ ١٤٦، ١٤٧). وقد نسب هذا الرأي إلىٰ أبي الهذيل كثير من المتكلمين، ومنهم علىٰ سبيل المثال -غير ما سيرد في المتن- أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٦٢ - ٦٤). والغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٢٤). والمعتزلة أنفسهم يعزون هذا القول إلىٰ أبي الهذيل غير أنهم ينصون علىٰ أنه مذهب قد ارتجع عنه. انظر -بالإضافة إلىٰ ما سيرد في المتن أيضًا- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان (تُوفِّي بعد سنة ٣٠٠هـ)، كتاب «الانتصار والرد علىٰ ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب علىٰ المسلمين والطعن عليهم»، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات د. نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، (ط. ١)، (١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥م)، (ص/ ٨ - ١٣). وابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٩٢، ٩٣).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٥٤).

وقد حكىٰ عبد القاهر البغدادي وقوع الاتفاق بين جمهور المتكلمين علىٰ التفرقة بينهما، فقال: «وسائر المتكلمين من أصناف فِرَق الإسلام فَرَّقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة بفروق واضحة»[1].

وقد جاء ذلك عند المتكلمين في تضاعيف إثبات حدوث العالم والرد علىٰ الدهرية القائلين بأنه لا حادث إلا وراءه حادث إلىٰ ما لا بداية، كما أنه لا حادث إلا وبعده حادث إلىٰ ما لا نهاية.

وقد رد الماتريدي اعتراض الدهرية إذ قالوا: إذا جاز عندكم بقاء الأعيان في الآخرة بما لا يبقىٰ، فلِمَ لا يجوز قدمها بما لم يتقدم - بوجوه عديدة «أحدها للتناقض، وهو أن معنىٰ الحدث هو الكون بعد أن لم يكن، فمن لا يسبقه ففيه حقيقةً (أي فمن لا يسبق الكونَ فهو محدَث علىٰ الحقيقة) فالقول فيه بالقدم ينقضه، ومعنىٰ البقاء هو الكون في مستأنَف الوقت، معه غيرٌ أو لا، لذلك اختلفا . . . وأيضًا إن الشيء إذا لم يكن إلا بغير يتقدمه وذلك شَرْطُ كلِّ الأغيار، فيَبْطُل كون الجميع، ولا كذلك أمر البقاء؛ ألا ترىٰ أن من قال لآخَر: لا تأكل شيئًا حتىٰ تأكل غيره، وكذا كل غير فيه ذلك الشرط، فيبقىٰ أبدًا غير آكل. ولو قال: كلما أكلتَ لقمة فكل أخرىٰ، فهو يبقىٰ أبدًا في الأكل، فمثله الأَوَّل. وعلىٰ ذلك أمر تضاعف الحساب . . . وأيضًا أنا لو توهمنا أن لا جسم، وأنه يجوز وجود عرض قبل عرض، لم يجز وجود شيء منه؛ إِذْ لم يُجعل له أَوَّلِيَّة وابتداء، ويجوز الوجود أبدًا بلا نهاية له، فمثله ما لا يخلو عنه من الأعراض. والله الموفق . . . وأيضًا أن كل حركة أو اجتماع نشير إليه هو نهاية ما مضىٰ من ذلك النوع، فمحالٌ وجود نهاية الماضي بلا ابتداء له»[2].

وقال أبو رشيد النيسابوري: «فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه المعاني (يعني الأعراض) وإن تناهت من جهة الآخِر لا تتناهىٰ من جهة الأول، كما أنتم تقولون فيما يحدث في المستقبل إنه يتناهىٰ من جهة الأول ولا يتناهىٰ من جهة الآخِر؟ قيل له: هذا لا يصح، ولا يمكن قياس ما مضىٰ علىٰ ما يُستَقبَل؛ لأن ما مضىٰ قد أتىٰ الفراغ بالوجود عليه من الطرفين جميعًا، فيجب أن يقال بأنه متناهٍ، وليس كذلك ما يُستَقبَل

(١) عبد القاهر البغدادي، «الفرق بين الفرق»، (ص/ ١٢٤).

(٢) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٨٠).

لأن الفراغ بالوجود لم يأت علىٰ الجميع، وإنما حصل الوجود للبعض فيها، فكل ما وُجِد نقول: إنه متناه. وما لم يُوجَد نقول: إنه لا يتناهىٰ. وإنما قلنا: إنه لا يتناهىٰ لأن القادر عليه إذا كان باقيًا، فما من وقت إلا ويصح أن يُوجِد في الثاني مثل ما يُوجِد في الأول، وأنه يجب أن يكون كذلك أبدًا ما دام هو باقيًا. فعلمنا أن ما في العدم من المقدورات غير متناهٍ، إذ لو كان كذلك لوجب أن يتناهىٰ الحال بالقادر مع وجوده وبقائه ألا يصح منه إيجاد شيء في المستقبل قد أَوْجَدَ مثلَه في الماضي، فيكون ذلك قدحًا في كونه قادرًا. فإذا ثبت كون القديم -تعالىٰ- قادرًا، وثبت بقاؤه علىٰ الدوام والأبد والخلود، يجب أن يكون ما يقدر عليه غير متناهٍ»[1]. ثم صرح النيسابوري بما وقع فيه العلاف من الغلط حينما أُلزم التسوية بين الحالين، فالتزمها. وأكد في النص ذاته رجوع العلاف عن هذا المذهب، فقال: «فإن قيل: أَوَليس أنتم تقولون: إن الحوادث في المستقبل تحدث حالًا بعد حال، ثم ما من وقت إلا وتحدث كذلك لا إلىٰ آخر، فكذلك لم لا يجوز أن يقال مثل ذلك فيما مضىٰ، إنه تحدث هذه الحوادث حالًا بعد حال لا إلىٰ أول، فيكون ما مضىٰ مقياسًا علىٰ ما يُستَقبَل؟ هذا هو سؤال صالح بن عبد القدوس، واحد من الملحدة، أورده علىٰ الشيخ أبي الهذيل، فارتكب أبو الهذيل القولَ بانقطاع هذه الحركات من جهة آخرها كما انقطعت من جهة أولها، وذكر أن أهل الجنة يصيرون إلىٰ سكون دائم يلتذون به. وهذا المذهب مما قد رجع عنه، ولم يَثْبُت عليه إلا يحيىٰ بن بشير الإرجائي.

والجواب أنه ليس الأمر كذلك، بل ما مضىٰ مفارق في الحكم لما يستقبل، لأن القول بإثبات حوادث بلا ابتداء يؤدي إلىٰ نقض حقيقة القديم والمحدث وإلىٰ انقلابها، ويخرج القادر من أن يكون قادرًا علىٰ هذه الحوادث، وليس كذلك إذا قيل بإثبات حدوث ذوات بلا آخر، فإن ذلك لا يؤدي إلىٰ خروج القديم من أن يكون قديمًا، ولا إلىٰ خروج المحدث من أن يكون محدثًا»[2].

ثم كَرَّ علىٰ قول الإرجائي ومن يقول بقوله بالنقض، وثَنَّىٰ بإبطال مذهب الجهم فقال: «فعلىٰ هذا نقول: إن من ثبت علىٰ مذهب أبي الهذيل من أن حركات أهل الجنة تتناهىٰ إلىٰ سكون دائم يلتذون به، وهو يحيىٰ بن بشير الإرجائي، فقوله فاسد،

(١) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٥٥، ٢٥٦).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٦٤، ٢٦٥).

لأنه يقتضي إخراج القديم -تعالىٰ- من كونه قادرًا لذاته، وأن يكون قادرًا أبدًا، ويقدح ذلك في التوحيد والعدل. وكذلك قول من لم يقل بإدامة الثواب والعقاب، وهو مذهب جهم بن صفوان ومذهب صاحبه البطيحي . . . وذلك لأن هذا يخرج القديم -تعالىٰ- من أن يكون قادرًا لذاته»[1].

وبمثله أبطل أبو المعين النسفي من جهة الحس تسلسل الأعراض في الماضي إلىٰ ما لا نهاية، فقال: «القول بأن لا عَرَض إلا وقبله عَرَض مما يُعرَف بطلانُه بالحس؛ فإنَّا رأينا عرضًا ما موجودًا ثم قلنا: لا وجود لهذا إلا وقبله عرض، ثم كذا ذلك العرض لا وجود له إلا وقبله عرض آخر، هكذا إلىٰ ما لا يتناهىٰ، وما لا تناهي له لا يتحقق ثبوته، فإذًا لا يتحقق ثبوت هذا العرض، وهو قد تحقق، ثبت أن وجوده لم يتعلق بما لا تحقق له. وبمثله لو قيل: لا عرض إلا وبعده عرض، لم يمتنع ثبوت هذا العرض، بل وجوده يقتضي وجود آخر بعده، ووجود الثاني وجودَ الثالث، كذا لا إلىٰ نهاية، نظيرُه أمرُ تَضاعُف الحساب، أنه إذا لم يُجعَل له ابتداء منه يَبدأ لا يجوز وجود شيء منه ألبتة، وإذا حصلت البداية يجوز أن يبقىٰ فيه، فيزيد ثم يزيد دائمًا»[2]. وأردف هذا بإيراد مثال يشيع ذكره في هذا السياق عند المتكلمين، وهو «من قال لغيره: لا تأكل لقمة إلا وتأكل قبلها لقمة، لا يتمكن من الدخول في الأكل، فإن كل لقمة يريد أن يأكلها كان من شرط أكلها أن يأكل قبلها أخرىٰ، فيبقىٰ غيرَ آكل أبدًا. وبمثله لو قال له: لا تأكل لقمة إلا وتأكل بعدها لقمة أخرىٰ يتمكن من الدخول في الأكل، ثم يبقىٰ أبدَ الدهر آكلًا. فكذا هذا»[3]. وأعقب النسفي ذلك بأن العجز عن دفع هذا السؤال وتعذر التفرقة بين الماضي والمستأنف ألجأ العلاف إلىٰ القول بانقطاع ثواب المؤمنين وعذاب الكفرة في الآخرة، وتناهي مقدورات الله، وألزمه النسفي القول بتناهي ذات الله -جل شأنه- إذ كان الله - علىٰ مذهب العلاف - قادرًا بقدرة هي ذاته، فإذا تناهت القدرة بتناهي المقدورات تناهت ذاته -تعالىٰ- وهذا كله كفر صريح كما يقول النسفي[4].

---

(١) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٦٩).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٧١).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٧٢).

(٤) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٧٢).

وقال الجويني ردًا علىٰ قول الملحدة بأن الحوادث لم تزل في عالم الكون والفساد تتعاقب إلىٰ غير مُفْتَتَح: «موجِب أصلكم يقضي بوجود حوادث لا نهاية لأعدادها ولا غاية لآحادها علىٰ التعاقب في الوجود؛ وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول»[1]. فلما اعترضوا بسرمدية أهل الجنان، وأنه إذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها فيما لم يكن، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها فيما لم يزل، رد الجويني قائلًا: «قلنا: المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهىٰ آحادًا علىٰ التوالي، وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهىٰ، ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري -تعالىٰ- ما لا يحصره عدد، ولا يحصيه أمد. والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول، وإثبات الحوادث مع نفي الأوَّلِيَّة تناقض. وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخِر»[2]. ثم ذكر ما يضربه المحصلون مثالًا علىٰ التفرقة بين النوعين، إذ «قالوا: مثال إثبات حوادث لا أول لها -قول القائل لمن يخاطبه: لا أُعْطِيك دِرْهَمًا إلَّا وأُعْطِيك قبله دِينارًا، ولا أُعْطِيك دِينارًا إلَّا وأُعْطِيك قبلَه دِرْهَمًا. فلا يُتَصَوَّر أن يُعطِيَ علىٰ حكم شرطه دينارًا ولا درهمًا. ومثال ما ألزمونا- أن يقول القائل: لا أُعْطِيك دينارًا إلَّا وأُعْطِيك بعده درهمًا، ولا أُعْطِيك درهمًا إلَّا وأُعْطِيك بعده دينارًا. فيُتَصَوَّر منه أن يجري علىٰ حكم الشرط»[3]. ولعل

---

(1) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٥، ٢٦). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣١٦).

(2) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٦).

(3) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٦، ٢٧). وانظر هذا المثال عند: أبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٦٣، ٦٤). وأبي القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣١٨). وانظر شبيه هذا المثال أيضًا عند القاضي عبد الجبار،« شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٨١، ١٨٢). وقد حاول ابن رشد أن يشغب علىٰ هذا المثال، بدعوىٰ أنَّه لا يُشْبِه المسألة الممثل لها به [ابن رشد، «الكشف عن مناهج الأدلة»، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (ص/ ١٤٢، ١٤٣). وكذلك صنع ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) فزعم أنَّ هذا المثال ليس مطابقًا، قال: «وهذا التمثيل والموازنة ليست صحيحة، بل الموازنة الصحيحة أن تقول: مَا أَعْطَيْتُكَ دِرْهَمًا إِلَّا أَعْطَيْتُكَ قَبْلَهُ دِرْهمًا، فتجعل ماضيًا قبل ماضٍ، كما جعلت هناك مستقبلًا بعد مستقبل». [ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، (١/ ٤٣٦)، وعندي أن هذا الذي ذكره ابن تيمية ليس صحيحًا؛ لأن المثال الذي أورده يدل -عند التأمل- علىٰ تحقق الإعطاء، وهم ما قصدوا إلا نفي تحققه. وقد وجدت عند أبي القاسم الأنصاري ما يصح ردًا علىٰ ما أوْرَدَاه؛ فقد قال: «فإن قالوا (يعني: الدهرية القائلين بقدم العالم) في المثال الذي ذكرناه: إنما =

الجديد عند الجويني ههنا التصريح ببطلان التسلسل في المؤثرات بأوائل العقول والبدائه.

إذا تأملنا تلك النصوص السابقة التي تعكس رؤية فرق المتكلمين الثلاث، وجدناها تُطْبِق علىٰ أن علة إبطال التسلسل في الماضي - التناقضُ، وهو مبنيٌّ -كما هو ظاهر- علىٰ أن التسلسل يفضي إلىٰ نفي الأولية التي هي من لوازم الحوادث، إذ يستلزم معنىٰ قولنا في الشيء أنه حادث -وهذا مبني علىٰ دليل المشاهدة للموجودات وتَبَيُّن حدوثها بأدلته- أن له بداية، بخلاف الأزلي الذي ماهيتُه كونُه غيرَ مسبوقٍ بغيره، فالقول بترتب الحوادث إلىٰ ما لا أول حكم بأزليتها، وهذا تناقض. وعلىٰ هذا فالكلام في نفسه متهافت متناقض.

أما في التسلسل في المستقبل فليس فيه تناقض؛ إذ ليس من ضرورة الحادث من حيث هو هو أن يكون له آخر، كما أن القول بعدم جوازه يؤدي إلىٰ تعجيز القادر الذي ثبتت قدرته علىٰ كل شيء، وأن مقدوراته غير متناهية. وفي رأيي أن المصادرة علىٰ المطلوب لائحة في هذا الاستدلال بوضوح؛ لأنهم ما زالوا بصدد إثبات صانع العالم، فكيف يقفزون إلىٰ الاستدلال بصفة من صفاته (القدرة)؟ وإن ساغ ذلك بأن الخصم التجأ إلىٰ دليل سمعي، وفيه إثبات القدرة بلا شك. وقد جعل الماتريدي من أوجه الرد علىٰ من أجرىٰ حكم الجواز في التسلسل في الماضي طردًا لجوازه في المستقبل مستندًا إلىٰ الخلود الأخروي؛ أن قال له: «القول بالذي ذكرتَ من البقاء إنما هو سمعي، فإما أن تسلِّم لي ذلك، فيجب حَدَث الأعيان لِمَا به عَرَفناه،

= استحال ما ذكرتموه لأنكم قدرتموه في الماضي، فقلتم: لا أُعْطِيك كذا إلا أُعْطِيك قبله كذا. قلنا: كل ماضٍ فهو قبل مُضِيِّه كان مستقبلًا، وكل ما كان محالًا فلا تتخصَّص استحالته بماضٍ أو مستقبل». [أبو القاسم الأنصاري، «الغنية»، (١/ ٣١٨، ٣١٩)، والجملة الأولىٰ من كلامه تدل علىٰ وعيهم بما ذكروه في المثال وعدم ذهولهم عنه. وعلىٰ كل فالمثال إنما يضرب لتعضيد الدليل وإيضاحه، ولذا إذ ذكره الجويني نفسه في «الشامل»، لم يُخْلِ من ضرورة ذكره، ولم يرَ بأسًا من الاستغناء عنه، وعلل قائلًا: «فإنَّ مَرامَنا أوضح من أن يُحتاج فيه إلىٰ عَضْدِه بالأمثلة». [الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٢٢٠)]. وقد مر بنا في أحكام الدليل أن الدلالة تصح بلا مثال، وأن فساد المثال ليس يترتب عليه إفساد الدليل.

أو لا تسلِّم، فيبطل حِجاجُك بالسمعي علىٰ الإنكار به»[1]. ودليل الماتريدي ضعيف وإن بدا في الظاهر قويًّا أو مقنعًا.

الدليل إذن مبناه علىٰ التسليم بصحة وجود الأشياء وتحققها في الخارج، فإذا تسلسلت إلىٰ ما لا نهاية لها، كانت متسلسلة إلىٰ ما لا وجود له، ولا تصور لثبوته، وما كان كذلك لا يكون، وهو قد كان كما نشاهده، فاقتضىٰ ذلك بطلان تسلسل الحوادث إلىٰ ما لا نهاية لها في الماضي، «إذ الانقضاء يُنبِئ عن الانتهاء، وما استحال عليه وصف الانتهاء لا يُعقَل فيه الانقضاء . . . فإن ما لا يتناهي يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه»[2].

بخلاف تسلسها إلىٰ ما لا غاية لها في المستقبل؛ فإنها لم تدخل في الوجود بعد، ولذا فرق الغزالي بين النوعين بعبارة مختصرة قائلًا: «كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقًا ولا متساوقًا، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقًا، وإن لم يكن متساوقًا»[3]. فالأصل أنه لا يجوز في هذا الموضع أن يُسَوَّىٰ بين المحقق والمقدَّر، لأن العلة في ثبوت الحكم لهما تختلف، إذ توجد في المحقق دون المقدر؛ لأننا إذا وقفنا وجود الحادث علىٰ وجود ما يستحيل وجودُه لم يكن ذلك إلا في المحقق دون المقدر[4].

ومن رعيل المعتزلة الأُوَل، فرَّق أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (ت: ٢٤٠هـ) بين ما كان وما يكون، وما يتناهىٰ وما لا يتناهىٰ - بكلام يسير واضح بيِّن، وهو أنه قال -كما ينقله عنه الخياط- «إنما تُبتَدَأ الأشياء وتُستَأنَف من أوائلها لا من أواخرها، فلو لم يكن أولٌ تَبتدأ منه لا شيء قبله أول استحال وقوع شيءٍ منها، وفي صحة وجودها ما يدل علىٰ أن لها أولًا ابتُدِئت منه. وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغيير، جاز أن يُدِيمها أبدًا ولا يقطعها. وفَصَل أيضًا بفصل آخر،

---

(١) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٨٠).

(٢) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٤٤).

(٣) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٢٤).

(٤) راجع: أبا رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ١٥٠، ١٥١). وهو ينقله عن القاضي عبد الجبار.

فقال: في إيجاب أن حركةً قبل حركة لا إلىٰ أول إيجاب أن الفاعل لـم يسبق فعله، ولـم يكن قبله، وهذا محال. وليس في إيجاب أن فعلًا بعد فعل لا إلىٰ آخر إيجاب أن الفاعل لـم يتقدم فعله ولـم يكن قبله»[1].

ويفرق بينهما باختصار من الفلاسفة ابن سينا، فيقول: «لا يستنكر أن يكون في المعدومات أشياء بلا نهاية، إنما المستنكر أن تكون أشياء غير متناهية موجودة معًا، فأما أن يوجد شيء بعد شيء من الغير المتناهي فهو مطابق لما عليه الأمر في الوجود»[2].

وقد كان دليل التناقض الدليلَ المعتمد عند المتكلمين لإبطال التسلسل في الماضي، إلىٰ أن أدخل الجويني برهانًا -أُطلِق عليه مِن بعدُ «برهانَ التطبيق»- في كتابه «الشامل في أصول الدين». وبرهان التطبيق «هو أن تفرض من المعلول الأخير إلىٰ غير النهاية جملة، ومما قبله بواحد مثلًا إلىٰ غير النهاية جملةً أخرىٰ، ثم تُطبِق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولىٰ بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلم جرًّا؛ فإن كان بإزاء كل واحد من الأولىٰ واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد، وهو محال. وإن لـم يكن فقد وجد في الأولىٰ ما لا يوجد بإزائه شيء من الثانية، فتنقطع الثانية وتتناهىٰ، ويلزم منه تناهىٰ الأولىٰ لأنها لا تزيد علىٰ الثانية إلا بقدر متناهٍ، والزائد علىٰ المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهيًا بالضرورة»[3].

والحق أن دليل التطبيق في الأصل دليل فلسفي نقله الفلاسفة المشائيون المسلمون -كما سيأتي- عن أرسطو، وقد عرفه قبل الجويني بعض متكلمي المعتزلة، وقد أورد أبو الحسين الخياط عن النظَّام أنه عول عليه في رده علىٰ الدهرية[4]، لكنني لـم أجد

---

(١) أبو الحسين الخياط، «الانتصار والرد علىٰ ابن الروندي الملحد»، (ص/ ١٣). وكذلك نقل التفرقةَ بينهما عن إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام (ت: ٢٢١هـ)، (ص/ ٣٤).

(٢) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ١١٥). وانظر له أيضًا: «النجاة»، (ص/ ١٦٣، ١٦٤).

(٣) سعد الدين التفتازاني، «شرح العقائد النسفية»، (ص/ ٢٨). وراجع «شرح برهان التطبيق» عند: أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٢٢٩).

(٤) انظر: أبا الحسين الخياط، «الانتصار»، (ص/ ٣٤ - ٣٦). وراجع: هاري أ. ولفسون، «فلسفة المتكلمين»، ترجمة وتعليق أ. د. مصطفىٰ لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (ط. ٢)، (٢٠٠٩م)، (٢/ ٥٤٩ - ٥٧٤).

من نصَّ عليه وطَرَقَه استدلالًا به في سياق الرد علىٰ الدهرية ممن أتناولهم بالدراسة سوىٰ الجويني، ثم تابعه في الاعتماد علىٰ هذا الدليل في الرد علىٰ الدهرية تلميذُه الغزاليُّ[1]، ثم تلَّقفه الأشاعرة بعده، حتىٰ صار هذا الدليل «العمدةَ» في إبطال التسلسل في الماضي، كما صرح بذلك عضد الدين الإيجي[2].

بيد أن الجديد عند الجويني أنه قد ابتكر في صورة الدليل ما لم يوجد في صورته عند الفلاسفة أو المتقدمين من المتكلمين، وكان الجويني نفسه علىٰ علم بهذا، فصرح أن هذه الدليل علىٰ هذه الصورة من عِنديَّاته. ويناسب هذا الكلام الآن أن أذكر الدليل وصورته عند الفلاسفة أولًا، ويجرنا هذا إلىٰ الحديث عن الخلاف الجِدِّ جوهري -فيما يتصل بالتسلسل في الماضي بين المتكلمين والفلاسفة- الذي أشرت إليه فيما تقدم قريبًا.

وأبدأ من حيث إن الفلاسفة لا يَعُمُّون جميع صور التسلسل في الماضي بالبطلان، وإنما يشترطون شروطًا تُخصِّص ما يستلزم أن يكون باطلًا منه، وإذا ورد في كلامهم بطلان التسلسل كان ولا بد أن تتوافر فيه تلكم الشروط، والمتكلمون يطردون البطلان في جميع الصور.

وأرىٰ من المناسب أن أنقل ما أورده عنهم الغزالي في «مقاصد الفلاسفة» ثم أتبعه بنصوص ابن سينا.

قال الغزالي حاكيًا عن الفلاسفة: «الموجود ينقسم إلىٰ متناهٍ وغير متناهٍ. وغير المتناهي يقال علىٰ أربعة أوجه: اثنان منها محالان لا يوجدان، واثنان منها دل القياس علىٰ وجودهما. أحدهما: أن يقال: حركة الفلك لا نهاية لها، أي لا أول لها، وهذا قد دل عليه القياس. وثانيها: أن يقال: النفوس الإنسانية المفارقة للأبدان أيضًا لا نهاية لها. وهذا أيضًا لازم بالضرورة علىٰ نفي النهاية عن الزمان وحركة الفلك، أعني نفي الأوليَّة. وثالثها: أن يقال: الأجسام لا نهاية لها، أو الأبعاد

---

(١) انظر: الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٠٠). وغير منتفٍ أن يكون الغزالي قد أفاده من كتب الفلاسفة.

(٢) انظر: الإيجي، «المواقف بشرح الجرجاني»، (مج/ ٢)، (٤/ ١٦٨).

لا نهاية لها، من فوق ومن تحت، وهذا محال. ورابعها: أن يقال: العلل لا نهاية لها، حتىٰ يكون للشيء علة، ولعلته علة، ثم لا ينتهي إلىٰ علة أولىٰ لا علة لها. وهذا أيضًا محال»[1].

وأتلىٰ الغزالي هذه الأنواع الأربعة بذكر ضابط الإحالة فيما فيه الإحالة منها أو ارتفاعه عنها فيما لم يكن محالًا، فقال: «والضبط فيه أن كل عدد فرضت آحاده موجودةً معًا وله ترتب بالطبع وتقدم وتأخر، فوجود ما لا نهاية له منه محال؛ كعلل لا نهاية لها، لأن الترتب بين العلة والمعلول ضروري طبيعي، إن رُفع بَطَلَ كونُه علةً، وكذلك الأجسام والأبعاد، فإنها أيضًا مترتبة، أي بعضها قبل البعض بالضرورة، إذا ابْتُدِئ من جانب، إلا أنه يترتب بالوضع لا بالطبع. فأما ما وجد فيه أحد المعنيين دون الآخر (يعني الوجود معًا، والترتب) فنفي النهاية عنه لا يستحيل، كحركة الفلك، فإن لها ترتبًا وتعاقبًا، ولكن لا وجود لجميع أجزائها في حالة واحدة. فإذا قيل: حركة الفلك لا نهاية لها لم يُعَنَ به نفي النهاية عن حركات هي موجودة، بل فانية معدومة. وكذلك النفوس البشرية المفارقة للأبدان بالموت، يجوز نفي النهاية عن أعدادها، وإن كانت موجودة معًا؛ إذ ليس فيها ترتب بالطبع، بحيث لو قدر ارتفاعه بطل كونها نفوسًا؛ إذ ليس بعضها علة للبعض، ولكنها موجودة معًا من غير تقدم وتأخر في الطبع والوضع، وإنما يتخيل التقدم والتأخر في زمان حدوثها. أما ذواتها فمن حيث إنها ذوات ونفوس لا ترتب فيها ألبتة، بل هي متساوية في الوجود، بخلاف الأبعاد والأجسام، والعلة والمعلول»[2].

الفلاسفة -إذن- يشترطون للحكم ببطلان التسلسل في الماضي أن يكون مجتمعًا في الوجود وله ترتب بالطبع، كتسلسل العلل والمعلولات، أو أن يكون مجتمعًا معًا في الوجود وله ترتب في الوضع، كتسلسل الأجسام والأبعاد. فإن فقد أحد الشرطين لم تستحل اللانهاية، كتسلسل حركات الفلك والحوادث والزمان، فإنها غير مجتمعة في الوجود، وكتسلسل النفوس الناطقة، فإنها وإن كانت مجتمعة في الوجود إلا أنها غير ذات ترتب.

---

(١) الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ١٩٣).

(٢) الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ١٩٣، ١٩٤).

إذا التمسنا مصداق ما نقله الغزالي عن الفلاسفة وجدناه عند ابن سينا، فإنه يشرح -في نص طويل سأورده كاملًا- شروط التسلسل الباطل، ويذكر دليل التطبيق، ويَنعَىٰ علىٰ المتكلمين طردهم البطلان وتعميمهم إياه في الجميع، فيقول: «إنه لا يتأتىٰ أن يكون كم متصل (يعني العدد) موجود الذات ذو وضع غير متناه، ولا أيضًا عدد مترتب الذات موجود معًا غير متناه، وأعني بمترتب الذات أن يكون بعضه أقدم من بعض بالطبع في ذاته. ولنبرهن أنه لا يتأتىٰ أن يوجد مقدار ذو وضع غير متناه، لأنه إما أن يكون غير متناه من طرف. فإن كان غير متناه من طرف أمكن أن يفصل منه الطرف المتناهي جزء بالتوهم، فيوجد ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئًا علىٰ حدة، وبانفراده شيئًا علىٰ حدة، ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهم، فلا يخلو؛ إما أن يكونا بحيث يمتدان معًا متطابقين في الامتداد، فيكون الزائد والناقص متساويين، وهذا محال. وإما أن لا يمتد بل يقصر عنه فيكون متناهيًا، والفضل أيضًا كان متناهيًا، فيكون المجموع متناهيًا، فالكل متناه. وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف، فلا يبعد أن يفرض فيه مقطع تتلاقىٰ عليه الأجزاء، ويكون طرفًا ونهاية، ويكون الكلام في الأجزاء أو الجزأين كالكلام في الأول. وبهذا يتأتىٰ البرهان علىٰ أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه، وأن ما لا يتناهىٰ بهذا الوجه هو الذي إذا وجد ففرض أنه يحتمل زيادة ونقصانًا وجب أن يلزم منه محال. أما إذا كانت الأجزاء لا تتناهىٰ، وليست معًا، وكانت في الماضي والمستقبل، فغير ممتنع وجودها واحدًا قبل آخر، أو بعده لا معًا، أو كانت ذات عدد غير مترتب في الوضع ولا الطبع فلا مانع عن وجوده معًا، ولا برهان علىٰ امتناعه، بل علىٰ وجوده برهان. أما من القسم الأول، فإن الزمان قد ثبت أنه كذلك، والحركة كذلك. وأما من القسم الثاني، فيثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين لا نهاية لها في العدد، كما سيلوح لك الحال فيه. وجميع هذا يحتمل الزيادة عليه، ولا يفيد احتماله إياها جواز الانطباق. ولأن ما لا ترتيب له في الوضع أو الطبع، فلن يحتمل الانطباق، وما لا وجود له معًا فهو فيه أبعد. وأما السبيل التي يسلكها الناس في نفي اللانهاية في الماضي فكلها إما من ذائعات محمودة، وإما من مقدمات سوفسطائية، وليس شيء منها ببرهاني. والأشياء التي يمتنع فيها وجود الغير المتناهي بالفعل، فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه، فإنا نقول: إن العدد لا يتناهىٰ، والحركات لا تتناهىٰ، بل لها ضرب من الوجود، وهو

الوجود بالقوة، لا القوة التي تخرج إلىٰ الفعل، بل القوة بمعنىٰ أن الأعداد تتأتىٰ أن تتزايد، فلا لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد»[1].

ويؤكد ذلك في موضع آخر ينص فيه علىٰ برهان التطبيق أيضًا فيقول: «لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من الأبعاد لا خلاء ولا ملاء. ولا عدد يترتب في الطبع موجودًا بالفعل بلا نهاية؛ وذلك لأن كل غير متناهٍ فيمكن أن يفرض في داخله حد، ويفرض أبعد منه في بعض الجهات حد آخر، فإذا توهمنا بعدًا يصل بين الحدين مجتازًا إلىٰ غير النهاية لم يخلُ: إما أن يكون ما يبتدئ من الحد الثاني لو أطبق في الوهم علىٰ ما يبتدئ من الحد الأول لحاذاه أو ساواه ولم يفضل أحدهما علىٰ الآخر، أو فضل. وكل ما لو أطبق علىٰ شيء ولم يفضل عليه فليس بأنقص ولا أزيد منه، وكل ما هو مساوٍ لما بعد عن الحد الثاني فهو أنقص مما هو مساوٍ لما بعد عن الحد الأول، فيكون ما هو مساوٍ أنقص، وهذا خلف، فإن فضل فهو مساوٍ، والفضل متناهٍ، فالجملة متناهية. فإذن لا يمكن أن يفرض بُعد غير متناهٍ في خلاء أو في ملاء. وكذلك يبين حال ترتيب الأعداد التي لها ترتيب في الطبع، بل الأمور التي لا نهاية لها هي في العدم، ولها قوة وجود، كل ما يحصل منها في الوجود يكون متناهيًا. لو كان بُعدٌ غير متناهٍ خلاءً أو ملاءً لكان لا يمكن أن تكون حركة مستديرة . . . لكن الحركات المستديرة ظاهرة الوجود، فالأبعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود، فإذا كانت الأبعاد محدودة والجهات محدودة فالعالم متناه، فليس للعالم خارج، فإذا لم يكن له خارج لم يكن له شيء من خارج . . . كل جهة في نهاية وغاية، ويستحيل أن تذهب الجهة في غير النهاية، إذ لا بعد غير متناهٍ»[2].

وقال: «كل شيء له في ذاته ترتيب لا يجوز أن يكون غير متناه، والعدد الذي يكون فيه ترتيب لا يصح أن يكون غير متناه، والعدد لا نهاية له لكن ليس بالفعل، والترتيب هو أن يكون موجودًا بالفعل . . . فإن الترتيب ينتهي عند حد، إذ لا يجوز أن تكون الوسائط بين الطرفين المرتبين غير متناهية، وإلا لم يكن الشيء موجودًا بالفعل، وإذا

---

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٦١، ١٦٢).

(٢) ابن سينا، «عيون الحكمة»، (ص/ ١٩، ٢٠). وانظر له أيضًا: «الإشارات والتنبيهات»، القسم الثاني (الطبيعيات)، (ص/ ١٨٣ - ١٩١)، و(ص/ ١٩٥ - ١٩٩).

لـم يكن للشيء ترتيب يجوز أن يكون غير متناه، فإنه يكون حينئذ بالقوة»[1].

إذا تقرر ما تقدم أمكننا العودة إلىٰ صورة دليل التطبيق عند الجويني. قال الجويني في صدر إيراده هذا الدليل الذي أسماه طريقة: «ومن أوضح ما نتمسك به أن نقول: إذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا، فقد انقضىٰ قبله ما لا نهاية له. ولو فرضنا قولنا في الوقت المتقدم علىٰ وقتنا بأحقابٍ ودهورٍ، لقال الخصم فيه: إنه انقضىٰ قبله ما لا يتناهىٰ، ولا يزال يُقَدِّم الوهم ويُقدِّر الانقضاء قبله، ويجرنا هذا الكلام إلىٰ أحد أمرين كلاهما ينقضان أصول الدهرية»[2].

وراح الجويني يذكر هذين الأمرين بما لم نجده عند الفلاسفة في تفاصيل دليل التطبيق وفرضياته، يردف الجويني قائلًا: «أحدهما أن نقول: ينتهي الوهم إلىٰ وقت يقال فيه الآن ينصرم ما لا يتناهىٰ، حتىٰ لا يتحقق هذا القول قبل ذلك الوقت، فإن ارتضىٰ الخصم ذلك كان باطلًا بضرورة العقل؛ فإنَّا نعلم أن تقدير وقت قبيل ذلك الوقت المعين الذي فرضنا الكلام فيه، كتقدير ذلك الوقت، وليس أحدهما أولىٰ من الثاني، ثم كذلك القول في وقت قبله إلىٰ غير أول.

والذي يوضح ذلك أنَّا لو خصصنا ذلك بوقت معين، لزم منه إذا نُفي قبل هذا الوقت حادثٌ واحد فالذي قبله متناهٍ، وما كان متناهيًا لا يصير بواحد غير متناهٍ، وهذا معلوم ضرورة وبديهة، فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول: إنما نتهي في تقديمنا أوهامنا إلىٰ وقت يقال فيه انقضىٰ قبله ما لا يتناهىٰ، ولا يسوغ تقديم الوهم علىٰ ذلك الوقت، فقد وضح بطلان ذلك.

وإن زعم الخصم أنَّا لا ننتهي في الحكم بانقضاء الحوادث إلىٰ أول لا يتعدىٰ ولا يتجاوز، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلًا من غير أول، فإن قال ذلك اتضح تناقُض قولِه، فإن الذي يتحقق من غير أَوَّلِيَّة لا يتصور أن يقع قبله شيء حتىٰ يكون مسبوقًا به،

---

(١) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ٣٩، ٣٨). يلاحظ هذا النص مع ما ذكره المتكلمون في حيثيات بطلان التسلسل في الماضي - من أن ما وجد بالفعل لا يجوز أن يفرض ذهابه في الماضي إلىٰ ما لا نهاية له، وإلَّا لم يكن موجودًا، وهو قد وجد، فيستحيل أن يكون بلا أول. وراجع في الكلام عن التسلسل أيضًا في هذا الكتاب: (ص/ ٤٠، ٦٧، ٨٩، ١١٢، ١٢٤، ١٣٠، ١٣٩).

(٢) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٢١٧).

ويكون المتقدم عليه سابقًا له، إذ ما لا أول له لا يُسبق، فكيف يتحقق قبل الانقضاء المحكوم به في الأزل حوادث ثم انقضت. ولا تناقض يزيد علىٰ الحكم بإثبات حادث قبل الحكم فيه بانقضاء أزلي، وهذا تصريح بتقديم الحادث علىٰ الأزلي، وهذا باطل بضرورة العقل»[1].

ونلاحظ أنه يعوِّل في لوازم الفرض الثاني علىٰ التناقض أيضًا، الأمر الذي يؤكد أنه الأصل في الاستدلال علىٰ نفي حوادث لا أول لها عند المتقدمين من المتكلمين حتىٰ من وقف منهم علىٰ برهان التطبيق وحاول أن يعضد به الدلالة علىٰ المسألة.

واختتم الجويني بأن عقَّب بنسبة هذه الطريقة إلىٰ نفسه، مصرِّحًا مفتخرًا أنها من عِنْدِيَّاته، وأنها إن لم يكن في كتابه هذا الذي وردت فيه إلاها لكان جديرًا بأن يُسرّ به: «قال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: هذه الطريقة التي طردناها مقتضبة مجْتَلَبَة مما أشار إليه المشايخ ﷺ ... ولكني لم أرَ هذه الدلالة علىٰ هذه الصيغة للمتقدِّمين، وهي مما ألهمني الله -تعالىٰ- لتحريرها، ولو لم يكن في كتابنا هذا سواها لكان بالحريِّ أن يُغْتَبَط به؛ فإن جملة مذاهب الدهرية تستند إلىٰ إثبات حوادث لا أول لها، وفي إيضاح إفساد ذلك تصريحٌ بمنع عقائدهم بالنقض والرفض»[2].

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٢١٨).

(٢) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٢١٨، ٢١٩). وهذه العبارة أوردها الجويني في «الإرشاد»، (ص/ ٣٤٤)، من أبي إسحاق الإسفراييني من «كتاب الجامع». علىٰ أنَّ هذا الثناء قد لازم الجويني في كتابه «العقيدة النظامية»؛ «فإنَّه إذ كان قد أورد في «الإرشاد»، (ص/ ٢٨)، ضمن أدلة إثبات الصانع - دليلَ «التخصيص»، وخلاصته أنَّه إذا ثبت حدوث العالم، كان حدوثه جائزًا، وخروجه من العدم إلىٰ الوجود في وقته الذي حدث فيه بدلًا عن استمرار العدم، يدل علىٰ أن مُخَصِّصًا خصصه بالوقوع. أقول: إذ فعل الجويني هذا، فإنه قد ذكر هذا الدليل أيضًا في «العقيدة النظامية»، واعتمده -دون غيره- دليلًا علىٰ إثبات الصانع، وتأنَّق في عَرْضه، ثم قال: «وهذا الفصل في إثبات حَدَث العالم أنجع وأوقع، من طُرُقٍ حوتها مجلدات، وهو خير لفاهمه من الدنيا بحذافيرها، لو ساوَقَه التوفيق». [الجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ١٨)]. علىٰ أنَّ هذا يدل -من وجه آخر- علىٰ أهمية قضية إثبات حدوث العالم. ونبرة الفخر هذه نجدها عند الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» حين يقول مثلًا: «ودَعْ عنك ما سُوِّدت به أوراقٌ كثيرةٌ من تطويلاتٍ وترديدِ عبارات لا تشفي غليل طالب، ولا تُسْكِن مَهْمة متعطِّش. ولن يعرف قَدْر هذه الكلمات الوجيزة إلا من انصرف خائبًا عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة». (ص/ ٨٣). ولعله تأثر غير شعوري بشيخه من جهة إدراكه قيمة ما يفعله عند نفسه!

والأشبه عندي أن هذه الإشارات التي اجتلب منها الجويني هذه الطريقة مستفادة من ردود الأشاعرة علىٰ النَّظَّام في نفيه الجزء الذي لا يتجزأ، فإن النظام لَمَّا نفىٰ الجوهر الفرد قال الباقلاني: «الدليل علىٰ إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، ولو كان كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر كما أنه ليس بأكثر مقادير منه»[1].

وجمع عبد القاهر البغدادي بين النظَّام والفلاسفة في الرد علىٰ نفي النهاية عن الجزء الذي لا يتجزأ فقال: «فأما إثبات الجوهر جزءًا لا يتجزأ فعليه جمهور المسلمين غير النظام، فإنه زعم أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد، وبه قال أكثر الفلاسفة. ولو كان كما قالوه لم يكن الجبل أعظم من الخردلة إذا لم يكن لأجزاء كل واحد منهما نهاية؛ لأن ما لا نهاية له في الوجود لا يزيد علىٰ ما لا نهاية له في الوجود»[2].

ويؤكد ذلك تأكيدًا أن شيخهم الأشعري كان قد سوَّىٰ بين من زعم عدم التناهي علىٰ الجزء ومن زعم من الدهرية أنه لا جسم إلا وراءه جسم، فقال: «إن من خالف في ذلك (يقصد تركب أجزاء العالم من أجزاء غير متجزئة) ممن يدعي التوحيد فقد ساوىٰ الملحد في نفيه التناهي عن الأجزاء، وإنه لا فرق بين قول من قال: إنه لا جزء إلا وله نصف ولنصفه نصف وبين قول من قال: إنه لا جسم إلا وفوقه جسم وتحته جسم لا إلىٰ نهاية»[3].

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٧، ١٨).

(٢) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٣٦).

(٣) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٠٢). وراجع الجويني نفسه في الرد علىٰ النظَّام قوله: إن الأجرام لا تتناهىٰ في تجزُّئها، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٤٣- ١٤٨).
ويشارك الماتريديةُ الأشاعرةَ في إثبات الجوهر الفرد والرد علىٰ منكريه، وقد رد أبو المعين النسفي علىٰ النظَّام في زعمه بأن الجزء وإن قلَّ يتجزأ إلىٰ ما لا نهاية له بأن هذا يؤدي إلىٰ أن الخردلة لا تكون أصغر من الجبل، ولا يكون الجبل أكبر منها؛ إذ ما لا نهاية لأجزائه لا يكون أكبر مما لا نهاية لأجزائه؛ =

وأختتم هذه الفقرات بما انتقد به الغزالي الفلاسفة بأن ما خصصوا به بطلان التسلسل في الماضي من الوجوه - إنما هو تحكم ليس عليه دليل، والتفرقة بين صوره ليس عليه برهان، قال: «فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معًا في الحال، ولا في بعض الأحوال، والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي؛ فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للأبدان، فإنها لا تفنىٰ عندكم، والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها، إذ لم تزل نطفةٌ من إنسان، وإنسانٌ من نطفة إلىٰ غير نهاية، ثم إن كل إنسان مات فقد بقيت نفسه، وهي بالعدد غير نفس من مات قبله، ومعه، وبعده، وإن كان الكل بالنوع واحدًا، فعندكم في الوجود في كل حال نفوس لا نهاية لأعدادها.

فإن قيل: النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض، ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام، فإنها مرتبة بعضها فوق بعض، أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات، وأما النفوس فليست كذلك. قلنا: وهذا التحكم في الوضع ليس طرده بأولىٰ من عكسه، فلمَ أحلتم أحد القسمين دون الآخر، وما البرهان المفرق؟ وبمَ تنكرون علىٰ من يقول: إن هذه النفوس التي لا نهاية لها عندكم لا تخلو عن ترتيب، إذ وجود بعضها قبل بعض، فإن الليالي والأيام الماضية لا نهاية لها، وإذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة، كان الحاصل في الوجود الآن خارجًا عن النهاية، واقعًا علىٰ ترتيب في الوجود، أي بعضها بعد البعض؛ والعلة غايتها أن يقال: إنها قبل المعلول بالطبع، كما يقال: إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان، فإذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي ألا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي.

وما بالهم لم يجوزوا أجسامًا بعضها فوق بعض بالمكان إلىٰ غير نهاية، وجوزوا

= إذ الكِبَر في الأجسام يراد بها كثرة الأجزاء وزيادة أجزاء أحدهما علىٰ الآخر، وما لا نهاية له لا يكون أزيد مما لا نهاية له. والقول بأن الجبل ليس بأعظم من الخردلة إنكارُ المشاهدة. [أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥٠).

موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلىٰ غير نهاية؟ وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له»[1].

ويمكننا الآن أن نقف علىٰ أساس إبطال التسلسل في الماضي عند المتكلمين، وعند الفلاسفة في الصور التي حكموا ببطلانه فيها؛ وهو أن «ما يتسلسل لا يتحصَّل»[2]. ذاك أن «ما لا نهاية له لا يخرج إلىٰ الفعل»[3]. فإذا ثبت -بالحس والمشاهدة- خروج شيءٍ إلىٰ الفعل، فلا بد من أن له في تعاقبه إلىٰ القَبْل نهاية محددة؛ فإن «كل محسوس متناهٍ، وما ليس بمتناهٍ فليس بمحسوس»[4]. والعقل لا يستطيع فيما تحقق وجوده إلا تصوُّرَ انتهائه إلىٰ أول؛ لأن «الوهم لا يحصل فيه عدد لا نهاية له بالفعل، بل إنما يرتسم فيه ما كان مقدارًا محدودًا»[5]. ومن ثم ف «ما ليس بمتناهٍ فلا طريق إلىٰ تخيُّله؛ لأن كل ما يتخيل فهو متناه»[6]. و«كل ما يدخل في الوجود لا بد من كونه متناهيًا منحصرًا»[7]. ولذا جعل القاضي عبد الجبار سبيل ما لا يتناهىٰ كسبيل اجتماع الضدين «لأن ما لا يتناهىٰ يجري في امتناع حصوله مجرىٰ الضدين، فكما أن تعليق وجوده بوجود الضدين يحيل وجوده أصلًا، فكذلك تعليقه بما لا يتناهىٰ»[8].

(١) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٥٦، ١٥٧).

(٢) الجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ٢٠).

(٣) ابن سينا، «الحكومة»، (ص/ ١٤٦).

(٤) الحسن بن الهيثم، «مقالة عن ثمرة الحكمة»، (ص/ ٢٥).

(٥) ابن سينا، «الحكومة»، (ص/ ١٤٥).

(٦) الحسن بن الهيثم، «شرح مصادرات كتاب إقليدس»، (ص/ ١٢٨).

(٧) ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٩٧).

(٨) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٤٥).

★ ثانيًا- التعويل على بطلان التسلسل في الاستدلال الكلامي والفلسفي:

حاول الأشعري أن يلتمس من نصوص السنة المطهرة ما يصح أن يكون سندًا للمتكلمين في استساغة استنادهم إلىٰ بطلان التسلسل في الماضي في الرد علىٰ الخصوم، فقال: «وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن للحوادث أوَّلًا، وردِّهم علىٰ الدهرية القائلين إنه لا حركة إلَّا وقبلها حركة، ولا يوم إلَّا وقبله يوم، والكلام علىٰ من قال: ما من جزءٍ إلَّا وله نصف لا إلىٰ غاية؛ فقد وجدنا أصل ذلك في سنة رسول الله ﷺ حين قال: «لا عدوىٰ ولا طيرة»، فقال أعرابي: فما بال الإبل كأنها الظباء تدخل في الإبل الجرباء فتجرب؟ فقال النبي ﷺ: «فمن أعدىٰ الأول؟»، فسكت الأعرابي لَمَّا أفْهَمَه بالحجة المعقولة. وكذلك نقول لمن زعم أنه لا حركة إلا وقبلها حركة: لو كان الأمر هكذا لم تحدث واحدة منها؛ لأن ما لا نهاية له لا حَدَثَ له»[1].

قال الأمير في حاشيته علىٰ شرح الجوهرة بعد أن أطال النفس في الكلام علىٰ أصل استحالة حوادث لا أول لها: «وإنما أطلت الكلام في هذا المقام لأن بطلان الدور والتسلسل يؤول إليهما أكثر عقائد الإسلام، وهو مع مبحث حدوث العالم بتحقيق مقاصده ومطالبه أهم مباحث علم الكلام»[2].

وما لا يتناهىٰ لما كان باطلًا وجب تركه، وما دام التسلسل متأدِّىٰ عن مذهب ما وجب عدم القول به ابتداءً[3].

وأول هذه النماذج التي تجلىٰ فيها إبطال القول لتأديه إلىٰ التسلسل الباطل - ما ورد عند المتكلمين في معرض الرد علىٰ القائلين بفساد النظر وصحة التقليد؛ فقد جعل المتكلمون من وجوه الرد عليهم أن «يقال لهم: بِمَ عَرَفْتم صحة بطلان النظر وصحة

---

(١) أبو الحسن الأشعري، «استحسان الخوض في علم الكلام»، (ص/ ٦).

(٢) الأمير، «حاشية الأمير علىٰ شرح جوهرة التوحيد»، (ص/ ٧٣).

(٣) انظر: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٥).

التقليد؟ فإن قالوا: بالنظر، ناقضوا. وإن قالوا: بالتقليد، بقي السؤال وتسلسل الكلام»[1].

وكذلك أبطل أبو المعين النسفي القول بالتقليد لأنه ليس فيه إلا كثرة الدعوىٰ ويتسلسل «فإنه إذا قيل: لم قلتَ إنَّ دينك صحيح؟ قال: لأن فلانًا يعتقده. فيقال له: ولم قلتَ: إن دين فلانٍ كان صحيحًا؟ وكذا لو ذكر ثالثًا ورابعًا إلىٰ ما لا يتناهىٰ»[2].

وجعل النسفي أيضًا من وجوه الرد علىٰ الطائفة المعروفة من طوائف السوفسطائية بالمتشككة، الذين يقولون: لا ندري هل للأشياء حقيقة أم لا؛ أن «يقال لهم: هل تدرون أنكم لا تدرون؟ فإن قالوا: نعم، فقد أقروا أنهم لا يدرون، وهو نقض مذهبهم. وإن قالوا: لا ندري أنَّا لا ندري، سُئلوا عن نفي الدِّراية عن درايتهم، ثم عن الثالث والرابع إلىٰ ما لا يتناهىٰ»[3].

وإذا كان أول مبدوء به في المصنفات الكلامية بعد المقدمات التمهيدية في النظر ومدارك العقول عند من يوردها، وأول مبدوء به مطلقًا عند غير مُورِدها -كما سبقت الإشارة- الكلامَ في مقدمات إثبات حدوث العالم المبنية علىٰ الجواهر والأعراض؛ فإن هذه المسائل لم تخل من الاعتماد علىٰ بطلان التسلسل في الماضي.

ففي إثبات أن الوجه الذي يحدث عليه الجوهر والجسم عنده أن يقع مبتدأ علىٰ جهة الاختراع من قِبَل الله، إذ لا يكون وجوده إلا بالفاعل المختار - أوضح أبو رشيد النيسابوري وابن متَّويه أن القول بخلاف هذا يؤدي إلىٰ التسلسل الباطل؛ لما «قد ثبت أن وجود الجوهر لو كان لعلة، لَوَجَبَ في تلك العلة أيضًا أن تكون موجودة، ثم إذا كانت هي موجودة وجب أن تحتاج إلىٰ علة في وجودها؛ لأن العلة إذا شاركت المعلول فيما له ولأجله يحتاج المعلول إلىٰ العلة، وجب أن تشاركه في الاحتياج إلىٰ علة، ثم الكلام في العلة الثانية كالكلام في العلة الأولىٰ، فيؤدي ذلك

---

(١) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٤٤). وانظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٩).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٣).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٤).

إلىٰ ما لا يتناهىٰ من العلل وعلل العلل؛ وذلك لا يجوز»[1].

وفي إثبات أن الجوهر ليس متحيِّزًا لمعنىٰ وإنما تحيزه مقتضًىٰ عن صفة ذاته استند أبو رشيد النيسابوري أيضًا إلىٰ بطلان التسلسل، فقال: «إذا كان كون الجوهر متحيزًا لمعنىٰ مع أنه صفة تصدر عنها الأحكام، وجب في صفة ذلك المعنىٰ أن يكون لمعنىٰ، والكلام في المعنىٰ الثاني كالكلام في المعنىٰ الأول، فيؤدي إلىٰ ما لا يتناهىٰ من المعاني ومعاني المعاني»[2].

واعتمد ابن متويه وأبو رشيد النيسابوري علىٰ بطلان التسلسل في إثبات أن الجوهر لا يبقىٰ لمعنىٰ هو البقاء، والرد علىٰ أبي القاسم البلخي الذي أثبت البقاء معنىٰ يبقىٰ به الجسم، قال ابن متويه «ومما يدل علىٰ نفي البقاء أنه إما أن يكون باقيًا أو حادثًا، فإن كان باقيًا فقد شارك الجسم في حاجته إلىٰ بقاء، وهذا يقتضي ما لا يتناهىٰ من المعاني»[3].

واعتمد الجويني علىٰ بطلان التسلسل في افتقار الجواهر إلىٰ المكان[4]، وفي نفي التداخل بين الجواهر[5].

وإذا كان إثبات حدوث الأعراض أول الدعاوىٰ الأربع التي يُبنَىٰ عليها إثبات حدوث العالم بطريقة الجواهر والأعراض؛ فإن أحد أركان الدليل علىٰ حدوث الأعراض ينبني علىٰ منع انتقالها، وهذا مستدَل عليه ببطلان التسلسل، لأنه «لو انتقل الانتقالُ لافتقر إلىٰ انتقال، ثم كذلك القول في الانتقال المنتقِل إلىٰ الانتقال، وذلك يفضي إلىٰ ما لا يتناهىٰ»[6].

---

(١) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٣). وانظر أيضًا: ابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ١٥٥).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٧٠). وانظر له أيضًا: «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ٣٩).

(٣) ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ١٥٩). وانظر: أبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٧٧).

(٤) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٥٩).

(٥) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٨٦).

(٦) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٢). وانظر له أيضًا: «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٩١). وانظر=

وفي الرد علىٰ القائلين بالكمون والظهور علىٰ الأعراض أوضح جمهور المتكلمين أن ذلك ممتنع لتأديه إلىٰ التسلسل الباطل؛ لأنه «يلزم لو قدَّرنا الظهور والكمون معنَيَيْن ظهورُهما عند ظهور أثرهما، ككمونهما عند كمون أثرهما، ويتسلسل القول في ذلك»[1].

والأصل في هاتين الدلالتين أن العرض لا يصح أن يقوم بالعرض، بل «قيام العرض بالعرض محال؛ لأنه لو جاز قيام الثاني بالأول لجاز قيام الثالث بالثاني، وكذا قيام الرابع بالثالث، فيتسلسل إلىٰ غير نهاية»[2].

وعوَّل عبد القاهر البغدادي في إبطال قول من زعم أن الجسم أعراض مجتمعة - علىٰ بطلان التسلسل[3].

وكان الاعتماد علىٰ بطلان التسلسل في القضية الأهم في علم الكلام، وهي إثبات حدوث الصانع، وقد اعتمدوه في الأصل الرابع من أصول دليل الجواهر والأعراض، وهو امتناع حوادث لا أول لها، وهو أصل ينبغي مراعاته واعتباره، كما يقول الجويني «والاعتناء بهذا الركن حتم؛ فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة»[4]. و«أن من أعظم أركان الدين منع انقضاء حوادث لا نهاية لها، ولا تستمر دلالة حدوث العالم دون إثبات ذلك»[5]. وقد ردوا بهذا الأصل علىٰ الدهرية القائلين بأنْ ليس للحوادث أول، وأنها لم تزل تتعاقب إلىٰ غير مفتتح ولا أول. فأثبت المتكلمون أن العالم حادث وليس قديمًا؛ وأن للحوادث صانعًا أوَّلَ أزليًّا قديمًا، لاستحالة حوادث

= أيضًا: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٠٦). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٩). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٠٧).

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢١). وانظر له أيضًا: «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٩١). وانظر أيضًا: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٠٧). وابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٢٧٢، ٢٧٣). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٦٤).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٦٤). وانظر: الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٩٨، ١٩٧).

(٣) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٥٠، ٤٩).

(٤) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٥).

(٥) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٤٨). وانظر: (ص/ ٢١٨، ٢١٩).

لا أول لها لما يؤدي إليه من التسلسل الباطل[1].

وهذا الدليل نفسه هو المعتمد في إثبات قِدَم الصانع ﷻ واستحالة أن يكون حادثًا؛ لأنه «لو كان محدَثًا لاحتاج إلىٰ مُحْدِث، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلىٰ مُحْدِث من حيث كان محدَثًا، وكذلك القول في محدِثه -إن كان محدَثًا- في وجوب حاجته إلىٰ محدِث آخر، وذلك محال؛ لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث إذا كان وجوده مشروطًا بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئًا قبل شيء»[2].

والقديم -تعالىٰ- قديم لنفسه وليس قديمًا لمعنىٰ، إذ لو كان قديمًا لمعنىٰ لأدىٰ ذلك إلىٰ التسلسل الباطل[3].

وبمثل هذا استدل القائلون من المتكلمين علىٰ إثبات أن الباري -جلت قدرته- باقٍ لنفسه وإبطال أن يكون باقيًا ببقاء، لأننا «لو أثبتنا بقاءً قديمًا لزمنا أن نثبته ببقاء آخر، فتسلسل ذلك»[4].

وعوَّل القاضي عبد الجبار علىٰ بطلان التسلسل في الماضي في إثبات الوحدانية لله

---

(١) راجع: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٥، ٢٦). و«الشامل»، (ص/ ٢١٥ - ٢١٩). و«لمع الأدلة»، (ص/ ٩٠). والقاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٤٥). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٦١، ٦٢). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣١٦). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٧١).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٥). وانظر له أيضًا: «الإنصاف»، (ص/ ٣٢). وانظر هذا الدليل عند: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٨١). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٧٢). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٧٩). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٢). و«الشامل»، (ص/ ٦١٨). و«لمع الأدلة»، (ص/ ٩٣). وأبي المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٥٥). وأبي إسحاق الشيرازي، «الإشارة»، (ص/ ١١٦). وأبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٧٢). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٠٢). وأبي القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٤٩)، و(٢/ ٦٧٩). وأبي المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٠٩). و«التمهيد لقواعد التوحيد»، (ص/ ٢٤).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٤٦). و«المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢١١). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٠٧، ١٠٨).

(٤) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١١٠، ١١١). وانظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٣٩).

-تعالىٰ- ونفْي أن يكون معه ثانٍ[1]، وفي نفي كونه -تعالىٰ- محلًا للحوادث[2]، وفي أن الإرادة لا يصح أن تُراد[3].

وعوَّل علىٰ بطلان التسلسل في الماضي الأشعري في أن أفعال الله -تعالىٰ- حكمة منه لعينه، وإحالة قول من يقول: إن أفعال الله -تعالىٰ- تكون لأغراض تتبعها فوائد تتعلق بها[4].

والقاضي عبد الجبار يؤكد أن الله ابتدأ الخلق لعلة، علىٰ معنىٰ وجه الحكمة، وليس علىٰ معنىٰ السبب الموجب، فيقول: «إنه -تعالىٰ- لم يخلق الخلق لعلة موجبة لخلقهم حسب إيجاب العلم لكون العالِم عالمًا، والحركة كون المتحرك متحركًا. فإن قال: ما الدليل علىٰ ذلك؟ قيل له: لأن حدوث الشيء من جهته لو كان لعلة موجبة توجب حدوثه لكانت العلة أيضًا حادثة، وتحتاج في حدوثها إلىٰ علة، ولَاتَّصَلَ ذلك»[5].

وقد أورد هذا الدليل أيضًا الباقلاني، فأبان عن أن هذه العلة إما أن تكون قديمة، فأبطل هذا الاحتمال؛ وإما أن تكون محدثة: «وإن كانت تلك العلة محدثة فلا يخلو محدِثها من أن يكون أحدثها لعلة أو لا لعلة، فإن كانت محدثة لعلة وعلتها أيضًا محدثة، وجب أن تكون علة العلة محدثة لعلة أخرىٰ، وكذلك أبدًا إلىٰ غير غاية، وذلك يحيل وجود العالم جملة لتعلُّقه بما يستحيل فعلُه وخروجُه إلىٰ الوجود»[6].

وبهذه الطريقة نفسها ردوا علىٰ من يقول إن العالم حدث بالطبع[7].

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ٣٢٤).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٠٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ١٩١).

(٤) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٤١).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٩٣). وانظر تكراره (ص/ ١٧٧، ١٦٥). وانظر أيضًا: (المخلوق)، (٨/ ٩٩).

(٦) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣١، ٣٢).

(٧) راجع: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٤١، ٣٦). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٢٠، ١٥٣). و«المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٨٨). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٩).=

وعوَّل الأشعري كذلك وأبو اليسر البزدوي من الماتريدية علىٰ بطلان التسلسل في إثبات أن أصول اللغات توقيفٌ من الله وليست اصطلاحًا أو عادة أو تحرِّيًا «لأن ذلك لو كان كذلك لا يتناهىٰ، إذ لا يمكن أن يصطلحوا علىٰ عبارة إلا بعبارة أو بإشارة، وكل ذلك لا يقع مفهومه إلا باصطلاح عليها بأخرىٰ، إلىٰ ما لا يتناهىٰ، وذلك محال»[1].

وبالاستناد إلىٰ بطلان التسلسل رد عبد القاهر البغدادي علىٰ بعض الكرامية قولهم: إن الله يعلم علمه بعلم آخر[2].

والتجأ الجويني وتلميذه أبو القاسم الأنصاري إلىٰ بطلان التسلسل في الرد علىٰ ما ذهب إليه جهم بن صفوان من إثبات علوم حادثة لله -تعالىٰ- عن قول المبطلين[3].

وحُكِيَ عن جهم أنه «كان يقول: لو كان (يعني الباريَ ﷻ) عالمـًا قادرًا في الأزل، لكان عالمـًا قادرًا بعلم وقدرة، لاستحالة وصف ما لا علم له ولا قدرة بأنه قادر عالم، ولا وجه إلىٰ إثبات العلم والقدرة في الأزل، لأنهما يغايران الذات، والقول بقدم غير الله محال»[4]. فرد أبو المعين النسفي معتمدًا علىٰ بطلان التسلسل قائلًا: «وهذا فاسد، لأنه -تعالىٰ- لو خلق القدرة بالقدرة، لكان الكلام في القدرة الثانية علىٰ هذا أيضًا، وكذا في الثالثة والرابعة إلىٰ ما لا يتناهىٰ»[5].

ولجأ الجويني أيضًا إلىٰ الحكم ببطلان التسلسل في إثبات وجوب تعلق كل علم من العلوم الحادثة بمعلومه ونفسه[6].

= والغزالي، «معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٥٩، ٦٠). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٢٩، ٣٣٠).

(١) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٤١). وانظر: أبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٢٦).

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٣١).

(٣) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٩٧، ٩٦). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥٤٣، ٥٤٤).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٩٣).

(٥) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٩٣).

(٦) انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ١٤).

واستدل الأشاعرة والماتريدية جميعًا علىٰ نفْي الحدوث عن كلام الله -تعالىٰ- ونفْي القول بخلق القرآن ببطلان التسلسل في الماضي، متعلِّقين بقوله الله -عز مِن قائل-: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]. «فلو كان القرآن مخلوقًا لكان الله -تعالىٰ- قائلًا له «كن»، والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولًا له؛ لأن هذا يوجب قولًا ثانيًا، والقول في القول الثاني وتعلُّقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتعلُّقِه بقول ثانٍ، وهذا يقتضي ما لا نهاية له من الأقوال، وهذا فاسد، وإذا فسد ذلك فسد أن يكون القرآن مخلوقًا»(١).

وبمثل تمامًا استدل الأشاعرة والماتريدية علىٰ قدم إرادة الباري ﷻ وأنها صفة أزلية، ونفَوا ما قالت به معتزلة البصرة من أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل «لأن ذلك يقتضي أن تكون حدثت عن إرادة أخرىٰ، ثم كذلك لا إلىٰ غاية»(٢).

---

(١) الأشعري، «اللمع»، (ص/ ٣٣، ٣٤). وانظر له أيضًا: «الإبانة»، (ص/ ٧٣، ٨٢، ٨٣). و«رسالة إلىٰ أهل الثغر»، (ص/ ١٣٨، ١٣٧). وانظر هذا الدليل عند أتباع الأشعري: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٤١، ٢٤٠، ٢٣٧). و«الإنصاف»، (ص/ ٧١). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٣٤٣، ٣٤٢). وأبي بكر البيهقي، «الاعتقاد»، (ص/ ٤٤، ٤٣). و«الأسماء والصفات»، (ص/ ٢٢٦). وابن الأمير، «الكامل في اختصار الشامل»، (٢/ ٤٦٨). وأبي المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٦٦). وأبي إسحاق الشيرازي، «الإشارة»، (ص/ ١٣٢). وأبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٨٣، ٨٢). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢١٣). وأبي القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٦٥٥). والماتريدي، «تأويلات أهل السنة»، (٦/ ٥٠٧). وأبي اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٦٥، ٦٦). وأبي المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٦٤). وقد ذكر النسفي أنه ما من كتاب من كتب الأشعري أو أحد أصحابه إلا تعلق بهذه الآية علىٰ تلك الطريق في إثبات أزلية كلام الله -تعالىٰ-. [انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣١٧، ٣٦٣)]، وذكر أن للخصوم علىٰ هذا الاستدلال والتعلق بهذه الآية أسئلة، وللمتعلِّق بالآية أجوبة مقنعة، وذكر أن مشايخ الماتريدية لم يتعلقوا بهذه الآية. [انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٦٤)]، علىٰ معنىٰ أنه ليس الدليل المعتمد في هذه المسألة، لأن عليه اعتراضات من الخصم، فاستروحوا إلىٰ غيره من الأدلة؛ لأن السالم من الاعتراض مقدم علىٰ المعترض عليه وإن صحَّ. والتعلق بهذه الآية في نفي خلق القرآن قد ظهر فيما قبل عند سفيان بن عيينة. [انظر: «منهاج السنة النبوية»، (١/ ٢١٦)، وكذلك عند ابن خزيمة في «كتاب التوحيد». [انظر: ابن خزيمة، أبا بكر محمد بن إسحاق، «كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ»، (ص/ ١٣٩، ١٤٠). وراجع: أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٢٣٠، ٢٣١).

(٢) الأشعري، «الإبانة»، (ص/ ١٢٢). وانظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٩٤، ٩٥). و«العقيدة =

واعتمد الباقلاني علىٰ بطلان التسلسل في الرد علىٰ القائلين بالحال، علىٰ معنىٰ أن دلالة الفعل علىٰ أن فاعله عالم قادر دلالة علىٰ حالٍ له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر[(١)]. وأبو اليسر البزدوي في الرد علىٰ القائلين بأن العبد يُوجِد فعله قال: «العبد لو كان موجد أفعاله يؤدي إلىٰ ما لا يتناهىٰ، فيتعذر القول به[(٢)]، لأنه لا يمكن القول بما لا يتناهىٰ، وإنما قلنا ذلك لأنه لو أوجد فعله بإيجاده فإيجاده أيضًا فعل، فيحتاج إلىٰ إيجاد آخر، وذلك إلىٰ آخر، فيؤدي إلىٰ ما لا يتناهىٰ»[(٣)]. وكذلك عول عليه الباقلاني أيضًا في خلل الاستدلال علىٰ إبطال التولد[(٤)]. وأبو رشيد النيسابوري في إبطال توليد العلم علمًا آخر[(٥)].

وفي الرد علىٰ البراهمة قولَهم: إن التكليف يكون من جهة خاطِرَيْنِ، أحدهما من جهة الله، يُنَبِّهُه به علىٰ ما يوجبه عقله من النظر والاستدلال بالآيات والدلائل علىٰ معرفته ووجوب شكره، والآخر من جهة الشيطان يصرفه عن طاعة الخاطر الأول - رد عبد القاهر البغدادي متذرِّعًا ببطلان التسلسل، بأن القائل بهذا «يلزمه أن يكون تكليف الشيطان بخاطِرَيْنِ، أحدهما من الله، والآخر من شيطان آخر، ثم كذلك الأمر في الشيطان الآخر[(٦)]، والثاني، والثالث، حتىٰ يتسلسل ذلك لا إلىٰ نهاية»[(٧)].

= النظامية»، (ص/ ٢٥). وأبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٦٦). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٩٥). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٧٣، ١٧٤). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٨٠). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣٨١).

(١) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٠١، ٢٠٢). مع ملاحظة اختلاف رأي الباقلاني في الحال وتردده فيه بين القبول والرفض حتىٰ استقر علىٰ القول به في «الهداية»، كما أشار إلىٰ ذلك الجويني. [انظر: الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٦٢٩، ٢٩٤)]. وأبا القاسم الأنصاري، (١/ ٤٨٥). وما قصده الجويني من «الهداية» هو كتاب «هداية المسترشدين»، وقد جاء القول بالحال في الجزء الذي نشرته المستشرقة الألمانية زابينا شميتكه، (ص/ ٥٢، ٥٣).

(٢) في الأصل المطبوع: يؤدي إلىٰ ما لا يتناهىٰ فيتعين القول به، وهذا خطأ.

(٣) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٥).

(٤) الباقلاني، «هداية المسترشدين»، نصوص من الكتاب نشرها دانيال جيماريه، (ص/ ٢٧٢).

(٥) انظر: أبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٢٠).

(٦) في الأصل المطبوع: «شيطان آخر»، والصحيح ما أثبته من إسنادها إلىٰ (أل) التي للعهد الذكري.

(٧) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٥٦). وانظر: (ص/ ٢٨). وأعاد هذا الاستدلال (ص/ ٢٠٣، ٢٠٤). وانظر هذا الدليل عنده في «الفَرْق بين الفِرَق»، (ص/ ٣٤٧).

ولاذ شيوخ المعتزلة ببطلان التسلسل في الرد علىٰ النصارىٰ قولَهم: إن الخالق الإله جوهر واحد وثلاثة أقانيم (الأب، وهو القديم الحي المتكلم. والابن، وهو العلم أو الكلمة. والروح القدس وهي الحياة) مع القول بقدم الأقانيم الثلاثة. فألزمهم المعتزلة -كما نقل عنهم القاضي عبد الجبار- وجوب ألا يصح اختصاص أحدهم بما يستحيل علىٰ الآخر، لتساويهم في صفة القدم «فيجب إن كان الأب لا بد له من ابن هو العلم والكلمة أن يكون الابن بمنزلته في أن له ابنًا هو العلم والكلمة، ولابن الابن ابن إلىٰ ما لا نهاية له، ومتىٰ يَثْبُت استحالة حاجة الابن لو كان هناك ابن إلىٰ ابن، وجب مثله في الأب، وكذلك يلزمهم في الروح أن يكون له روح لِمَا له قالوا في الأب أن له روحًا، ولروح الروح روحٌ[1] إلىٰ ما لا نهاية له»[2].

والقاضي عبد الجبار لجأ إلىٰ بطلان التسلسل في إثبات أن المكلف يستحق الثواب، وأن الثواب ليس تفضلًا؛ لأن التفضل بالثواب لا يحسن لأنه «قد ثبت أنه (تعالىٰ) لا يختار فعل القبيح؛ لكونه عالمًا غنيًا؛ فيجب القطع علىٰ أنه لا يجوز أن يكلف الأمور الشاقة إلا علىٰ جهة التعريض للمنفعة، وإلا كان ذلك قبيحًا؛ لأنه لا يجوز أن يقال: إنه يحسن أن يكلِّف علىٰ جهة الاستحقاق؛ لأن ذلك يقتضي في كل تكليف وجوب تقدم تكليف آخر له، وفي هذا إبطال القول بأن للتكليف أولًا»[3].

والحاكم الجشمي في الرد علىٰ المنجمين القائلين بأن النجوم علة وجود الأشياء، فسألهم عن هذه النجوم «أهي علة في هذه الأشياء لذاتها أو علة أخرىٰ؟ فإن قالوا: لذاتها. قلنا: فوجب أن تكون المعلولات حاصلة معها[4] وإن قال: لعلة أخرىٰ تسلسل. ويقال: أهي قديمة أو محدثة؟ فإن قالوا: قديمة. قلنا: فوجب أن تكون

---

(١) في الأصل: روحًا، والصحيح ما أثبته؛ لأنَّ أصل الجملة: وأن يكون لروح الروح روح؛ لأنها معطوفة علىٰ جملة «أن يكون» الأولَىٰ.

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٨٦، ٨٧). وهذ الدليل يرجع إلىٰ أصل المعتزلة في حقيقة المثلين، فعندهم أن المثلين ما يشتركان في أخص الأوصاف. وقد اشتركت الأقانيم الثلاثة علىٰ قول النصارىٰ - في صفة القدم، التي هي أخص أوصافهم، فوجب اشتراكهم في سائر الصفات.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني، (التكليف)، (١١/ ١٦، ١٦٥).

(٤) يعنىٰ أنَّها قديمة مثلها.

التأثيرات أيضًا قديمة. وإن قال: محدثة. قلنا: فبأي شيء حدثت؟ فتسلسل»[1].

وفي الرد علىٰ الحشوية الذين يجوِّزون علىٰ الرسول الكبائر والمنكرات والغلط والنسيان قبل البعثة وبعدها أبطل ذلك ببطلان التسلسل قائلًا: «ويقال: ما يقوله الرسول ويفعله، حق أو باطل؟ فإن قالوا: حق، فهو قولنا. وإن قالوا: باطل، وجب ألا يقتدىٰ به. وإن قال: بعضه حق وبعضه باطل، وجب أن يبعث رسولًا آخر يبين ذلك ثم يتسلسل الكلام»[2].

وأبو المعين النسفي في الرد علىٰ المرقيونية من فرق الثنوية قولهم بالمعدِّل المتوسط بين النور والظلمة، وليس بخيِّر ولا بشرير[3]. وفي تضاعيف إثبات أن صفة التكوين قديمة بعد أن أثبت أنها غير المكوَّن[4].

وثمة نماذج أخرىٰ للتسلسل يضيق المقام عن ذكر موردها من المسائل، فضلًا عن كتابة النموذج نفسه أو موضع الاستشهاد؛ لذا أكتفي بالإحالة إليها في مواضعها[5].

---

(١) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٧٦).

(٢) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٢٠١).

(٣) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٠٥، ١٠٤).

(٤) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣٤٦). وراجع في الرد علىٰ الثنوية بإلزامهم تأدي مذهبهم إلىٰ التسلسل الباطل: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٢٩).

(٥) راجع: من المعتزلة؛ القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٢٩). و(مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ٦٥). و(خلق القرآن)، (٧/ ١١٩). و(المخلوق)، (٨/ ١٧٩، ٩٨، ٨١). و(التكليف)، (١١/ ٤١٢، ٣١٣، ٩٧). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٠٨، ١٨٤). و«المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٤٧، ٣٤٦). و(٣/ ٢٣٧، ١٣٦، ٣٥). وأبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣١١، ٣٠٩، ٢٦٤، ٢٤٧، ٢٤٦، ١٩٧، ١٧٢، ٨٢، ٤٤، ٣٩). وابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٥٢، ٨٠، ١١٥، ١٣٨، ١٧٠، ٢٥١، ٢٦٩، ٢٧٣، ٥٦٨، ٥٦٧، ٥٠١، ٢٨٠، ٥٨٠). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٨٤، ٧٧، ٧٣، ٧٠، ٦٩، ٥٣). والمجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٥٧ ب، ل ٢٦٠ أ، ل ٢٦٠ ب)، وقد كُتبت خطأ (٢٥٩)؛ إذ تكرر الرقم (٢٥٩) مرتين. ومن الأشاعرة: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٢٩، ٢٣٢). والباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢٣١، ٢٣٠، ١٨١). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٣٢، ٢٣١). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٥٠٥، ٤٦٨). وأبا إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١٤٢). والجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، =

أما التعويل علىٰ بطلان التسلسل في الماضي عند الفلاسفة في إبطال المذاهب فنصوصهم حافلة بنماذجه، وفي مقدمتها -بلا شك- الاستدلال علىٰ أن للعالم صانعًا ومبدأ أول للأشياء والموجودات.

قال الفارابي في إثبات الصانع، وأنه واحد منفرد بذاته: «إن أول ما ينبغي أن يبتدئ به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعًا، بأن يتأمل الموجودات كلها، هل يجد لكل واحد منها سببًا وعلة أم لا؟ فإنه يجد عند الاستقراء لكل واحد منها سببًا عنه وُجد. ثم ينظر إلىٰ تلك الأسباب القريبة من الموجودات هل لها أسباب أيضًا أم ليست لها أسباب؟ فإنه يجد لها أيضًا أسبابًا، ثم يتأمل وينظر هل الأسباب ذاهبة إلىٰ ما لا نهاية له أم هي واقفة عند نهاية، أم بعض الموجودات أسباب للبعض علىٰ سبيل الدور؟ فإنه يجد القول بأنها ذاهبة إلىٰ غير نهاية محالًا ومضطربًا، لأنه لا يحيط العلم بما لا نهاية له. ويجد القول بأن بعضها سببٌ للبعض علىٰ التعاقب محالًا أيضًا؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون الشيء سببًا لنفسه، كما أنه لو كان الألف سببًا للباء والباء سببًا للجيم والجيم سببًا للدال، لكان الألف سببًا لنفسه[1]، وهذا محال. فيبقىٰ أن تكون الأسباب متناهية. وأقل ما يتناهىٰ إليه الكثير هو الواحد؛ فسبب الأسباب موجود، وهو واحد، ولا يجوز أن يكون ذات السبب وذات المسبِّب واحدًا، فسبب أسباب العالم منفرد بذاته عما دونه»[2].

ويؤكد هذا بأن «كل ما لم يكن فكان، فله سبب، ولن يكون العدم سببًا لحصوله

= (ص/ ٤٢٩، ٦٢٠، ٦٨٦، ٦٩٠، ٦٩٢، ٧٠٠). و«الكافية في الجدل»، (ص/ ٣١٧). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٧٣، ٦٥، ٥٩). والغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٠٩، ١١٨، ١٥٦، ١٥٨، ٢٢١). و«فضائح الباطنية»، (ص/ ١١٠، ١١١). ومن الماتريدية: الماتريدي، «التوحيد»، (ص/ ٩٤، ١٦٢، ٢٠٨، ٢١٢، ٣٥١). والبزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٥، ٨٢). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٧٦).

(١) هذا مبني علىٰ أن الدال تعود بدورها إلىٰ الألف فتكون الدال سببًا للألف ثم تدور الدائرة مرة أخرىٰ من الألف إلىٰ الدال ومن الأخيرة إلىٰ الألف، بيد أن الفارابي هنا لم يصرح بهذا. ويلاحظ تفرقته بين الدور والتسلسل بدقة.

(٢) الفارابي، «رسالة في السياسة»، ضمن كتاب مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارىٰ، (ص/ ٢١).

في الوجود، والسبب إذا لم يكن سببًا ثم صار سببًا فلسبب صار سببًا[1] وينتهي إلىٰ مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء علىٰ ترتيب علمه بها، فلن تجد في عالم الكون والفساد طبعًا حادثًا أو اختيارًا حادثًا إلا عن سبب، ويرتقي إلىٰ مسبب الأسباب»[2].

وقال فيمن ظن أن اختياره لا يرجع إلىٰ أسباب خارجة عنه، بعد أن أثبت أن اختياره ليس ذاتيًا له، بل هو حادث، وإلا كان مطبوعًا عليه لا ينفك عنه، فهو حادث: «وإن كان حادثًا ولكل حادث سبب محدِث، فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدِثٍ أحدثه، فإما أن يكون بالاختيار هو أو غيرَه، فإن كان هو بنفسه فلا يخلو، إما أن يكون إيجاده للاختيار، وهذا يتسلسل إلىٰ غير النهاية، أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون محمولًا علىٰ ذلك الاختيار من غيره، وينتهي إلىٰ الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره، فينتهي إلىٰ الاختيار الأزلي الذي أوجب ترتيب الكل في الخارج»[3].

ويثبت ابن سينا واجب الوجود الذي لا يتعلق وجوده بوجود غيره، وهو سبب كل موجود، فيقول: «الدليل علىٰ أن في الوجود موجودًا لا سبب له في وجوده ما قوله: فهذا الوجود إما ممكن الوجود، وإما واجب الوجود، فإن كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه؛ وإن كان ممكن الوجود، فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده علىٰ عدمه، فإذا كان سببه أيضًا ممكن الوجود، فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجود[4] ألبتة، لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهىٰ، وهو محال، فإذًا الممكنات تنتهي بواجب الوجود»[5].

---

(١) إذ السببية فيه ليست واجبة له لذاته وإلا كان سببًا دائمًا.

(٢) الفارابي، «فصوص الحكم»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ١٦٤، ١٦٥).

(٣) الفارابي، «فصوص الحكم»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ١٦٦).

(٤) في الأصل موجودًا، والصواب اعتبار كان تامة.

(٥) ابن سينا، «الرسالة العرشية»، (ص/ ١٦). وقد أورد ذلك أيضًا في «الإشارات والتنبيهات»، القسم الثالث (الإلهيات)، (ص/ ٢١). وأوضح أن السلسة المترتبة إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلىٰ علة خارجة عنها، ثم قال: «فكل سلسلة تنتهي إلىٰ واجب الوجود بذاته»، (ص/ ٢٧).

ويؤكد وجوب انتهاء سلسلة علل الممكنات إلىٰ واجب الوجود لبطلان تسلسلها إلىٰ ما لا نهاية، وبطلان كون بعضها عللًا لبعضها الآخر علىٰ سبيل الدور، إذن «لا بد من واجب الوجود، وذلك لأن الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود، ويجوز أن تكون العلل علل الحدوث بعينها إن بقيت مع الحادث، ويجوز أن تكون عللًا أخرىٰ ولكن مع الحادثات، وتنتهي لا محالة إلىٰ واجب الوجود، إذ قد بيّنا أن العلل لا تذهب إلىٰ غير النهاية، ولا تدور»[1].

وعلىٰ التلخيص «سئل: ما البرهان علىٰ أن الخلق من لوازم واجب الوجود؟ فأجاب: لأن الخلق معلول، وقد بيّنّا أن المعلول ما لم يجب له لم يوجد؛ فإما أن يتعلق وجوبه بالواجب الوجود، أو يتسلسل»[2].

وقال: «إذا كان معلول أخير وعلة لذلك المعلول، لكن هذه العلة أيضًا معلولة، ولم تكن هذه الواسطة منتهية إلىٰ طرف غير معلول - لم يصح وجودها، لأن حكم الواسطة في أنها تحتاج إلىٰ علة أخرىٰ واحد، سواء كانت الواسطة واحدة أو غير متناهية»[3].

وإذا كانت الأجسام لا بد قابلة للحركة، فهي إذن متحركة، فيجب أن تنتهي إلىٰ محرِّك لا يتحرَّك دفعًا للتسلسل الباطل، فإن «كل محرَّك فإما أن يكون قوة في جسم، وإما أن يكون شيئًا خارجًا ويحرَّك بحركته في نفسه مثل الذي يحرَّك بالمماسة، وينتهي المحرِّكون في كل ترتيب إلىٰ محرِّك غير متحرِّك لاستحالة توالي أجسام متحركة يحرِّك بعضها لبعض إلىٰ ما لا نهاية»[4].

إذن «المحرِّكات في كل طبيعة تنتهي إلىٰ محرِّك أول لا يتحرك، وإلا لاتصلت

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٧٥).

(٢) ابن سينا، «كتاب المباحثات»، ضمن «أرسطو عند العرب» لعبد الرحمن بدوي، (ص/ ٢٢٩).

(٣) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ١٣٢). وانظر: (ص/ ٤٥). وراجع ما ذكره الغزالي حكاية عن الفلاسفة بتفصيل، في أن كل ما سوىٰ واجب الوجود يجب أن يكون صادرًا: «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٢١٩ - ٢٢٢).

(٤) ابن سينا، «عيون الحكمة»، (ص/ ١٩). وانظر: الفارابي، «عيون المسائل»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ٧٠، ٧١).

محرِّكات ومتحرِّكات بلا نهاية، فاتصلت الأجسام بلا نهاية»[1].

والفلاسفة وإن كانوا يقولون بضرورة انتهاء المتحرِّكات إلىٰ محرِّك غير متحرِّك؛ إلا إنهم يقولون بقدم الحركة، وهي حركة الفلك المستديرة، وقدم الزمان الذي هو مقدارها، فإن الحوادث «تنتهي مبادئ أسبابها إلىٰ الحركة السماوية الدورية، ونسب الكواكب بعضها إلىٰ بعض، أو نسبتها إلىٰ الأرض؛ فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية مستند الحوادث كلها، ومحرك السموات حركتَها الدوريةَ نفوسُ السموات، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلىٰ أبداننا، ونفوسها قديمة، فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجبها أيضًا قديمة»[2].

قال الفارابي: «والحركة تتصل بها أشياء تسمَّىٰ زمانًا، ومقطع الزمان يسمىٰ آنًا، ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زماني ولا آخر زماني»[3].

وقال ابن سينا: «الزمان ليس محدثًا حدوثًا زمانيًّا، بل حدوث إبداع، لا يتقدمه محدِثه بالزمان والمدة، بل بالذات . . . فالزمان مبدع أي يتقدمه باريه فقط. ومعنىٰ المحدث الزماني أنه لم يكن ثم كان، ومعنىٰ لم يكن، أنه كان حال هو فيه معدومًا، وذلك الحال أمر قد وجد وتقضىٰ . . . فإذًا الزمان غير محدث حدوثًا زمانيًّا، والحركة كذلك، وسنبيِّن أنه ليس كل حركة كذلك، بل المستديرة فقط، وضعية كانت أو مكانية، فإذًا هوية هذا المقدار الذي للحركة، هي أنه لحركة مستديرة، وبها تعلقه الذاتي . . . فإذن الزمان مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر لا من جهة المسافة، والحركة متصلة، فالزمان متصل لأنه يطابق المتصل، وكل ما يطابق المتصل فهو متصل، فإذًا الزمان يتهيأ أن ينقسم بالتوهم لأن كل متصل كذلك، فإذا قسِّم ثبتت له في الوهم نهايات، ونحن نسميها آنات»[4].

---

(١) ابن سينا، «عيون الحكمة»، (ص/ ٢٩). وانظر في إثباته أن الممكن الوجود لا بد من أن ينتهي إلىٰ واجب الوجود بذاته لئلا يؤدي إلىٰ التسلسل: (ص/ ٥٥، ٥٦).

(٢) حكاه عن الفلاسفة الغزالي في «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٠٨).

(٣) الفارابي، «عيون المسائل»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ٧٠، ٧١).

(٤) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٥٤، ١٥٥).

وكان أبو الرازي الطبيب قد رد علىٰ من ذهب إلىٰ ارتفاع النهاية عن الحركة، فقال: «ويقال لأرسطوطاليس ومن يذهب مذهبه في تناهي أجسام العالم وارتفاع النهاية عما مضىٰ من حركاته: إذا كانت لا حركة إلا وقبلها حركة، فلم لا تزعمون أنه لا ذراع إلا وبعده ذراع»[1].

ورد الغزالي بأن «الحركة الدورية التي هي المستند، حادثة أم قديم؟ فإن كانت قديمة فكيف صار مبدأ لأول الحوادث؟ وإن كانت حادثة افتقرت إلىٰ حادث آخر وتَسلسَلَ الأمر»[2].

كما ألزمهم بأنهم لا سبيل لهم إلىٰ الوصول إلىٰ إثبات المبدأ الأول وإنكار علل لا نهاية لهم مع تجويزهم حوادث لا أول لها، وهي صور العناصر الأربعة المتغيرات[3].

ويرد عليهم أصلهم القائل: يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقًا بـ «أن يقال: استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به، فإن كان في العالم حوادث ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلىٰ الحوادث إلىٰ غير نهاية، فهو محال. وليس ذلك معتقد عاقل، ولو كان ذلك ممكنًا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه سلسلتها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن علىٰ أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم»[4].

ورد الجويني علىٰ القول بقدم الزمان فقال: «وذهب بعض القدماء إلىٰ أن كل موجود مفتقر إلىٰ زمان، وقضوا لذلك بثبوت أوقات لا نهاية لها ولا مفتتح، وزعموا أن الباري لم يزل موجودًا في أوقات غير متناهية، وهذا لا يتحصل، ولا معنىٰ للزمان

(١) أبو بكر الرازي، «مقالة فيما بعد الطبيعة»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١٣٢). والتسلسل بعامة صحيح الاستدلال به، وأما أرسطو في قوله هذا فليس قوله صحيحًا لأن التسلسل منقطع بخلق الله للحركة، بيد أن أرسطو يقول بقدم الحركة.

(٢) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٠٩).

(٣) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٥٨).

(٤) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٠٧).

إلا قرْن حادث بمتجدد، أو قرْن متجدد بمتجدد.

وقد أقمنا الدليل الواضح علىٰ قدم الباري تعالىٰ، وأوضحنا استحالة حوادث لا أول لها، ومقتضىٰ هذين الأصلين يقضي بفساد ما قال هؤلاء، ولو افتقر كل موجود إلىٰ وقت، لافتقرت الأوقات إلىٰ أوقات، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلىٰ جهالة لم يلتزمها أحد من العقلاء»[1].

واستدل الفارابي علىٰ أن صور الموجودات يجب أن يكون نفس وجودها عن الباري ﷻ نفسَ عقليته لها «وإلا لكانت معقولات أخرىٰ علة لوجود تلك الصور، فكان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور، ويتسلسل»[2].

وثم نماذج تطبيقية أخرىٰ عند الفلاسفة أحيل علىٰ مواضعها في كتبهم[3].

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٦٢).

(٢) الفارابي، «التعليقات»، ضمن «الأعمال الفلسفية»، (ص/ ٣٨٠).

(٣) انظر: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٨١). و«إلهيات الشفاء»، (١/ ٣٩، ١٥٦، ١٥٩، ٢٣١، ٣٥٨). و(٢/ ٢٦٥). و«الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ١٦٣، ١٦٤). و«كتاب المباحثات»، ضمن «أرسطو عند العرب»، (ص/ ١٥٥، ٢٢١).

المبحث الثالث

ما أدى إلى محال الدور باطل

★ أولًا- مفهوم الدور، وأنواعه، وشروطه، وأهمية الاستناد إلى بطلانه في إبطال مذاهب الخصوم:

لم أجد من نصوص المتكلمين والفلاسفة المسلمين الذين تشملهم الدراسة في تعريف الدور أوضح مما ذكره ابن سينا بقوله: «ما توقف وجوده علىٰ وجود ما لا يوجد إلا بعد وجوده، البعديةَ الذاتيةَ - فهو محال في الوجود»[1]. فالدور هو دوران الأمر بين شيئين يراد كل منهما للآخر، أو كما يقول القاضي عبد الجبار «تعلق كل واحد من الأمرين بالآخر، وهذا يؤدي إلىٰ أن لا يحصل كل واحد منهما»[2]. فإذا تعلق وجود شيء بآخَر تعلُّقَ شرطٍ أو علةٍ أو احتياجٍ، وكان ذلك الآخر متعلقًا وجودُه تعلُّقَ شرطٍ أو علةٍ أو احتياجٍ بما تعلق به، كان ذلك محالًا باطلًا؛ إذ يصير الشيء متوقفًا علىٰ نفسه، فلا يتحققان ولا واحد منهما.

ولتحقق الدور الباطل لا بد من مراعاة أن يكون هذا الشيء نفسه وبعينه هو هو بنفسه وبعينه متوقفًا علىٰ نفسه، وهذا شرط وقيد مهم في الدور الباطل، وبه يفترق الدور الباطل عن البرهان الدوري الذي لا يلزم منه محال، ولا يمتنع وقوعه، بل ما في الوجود دالٌّ عليه، وقد أوضح ذلك ابن سينا حين قال: «اعلم أن في الكائنات أمورًا بعضها علل لبعض علىٰ الدور، فكذلك القياسات التي تكون منها تدور دورًا مثل أنه: لم كانت السحابة؟ فقيل: لأنه كان بخار، فقيل: لم كان بخار؟ قيل: لأن

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٧٢).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٠٥).

الأرض كانت ندية وفعل فيها الحر، فقيل: لم كانت الأرض ندية؟ فقيل: لأنه كان مطر. ثم قيل: لم كان مطر؟ فقيل: لأنه كان سحاب، فينتج من هذا أنه كان سحاب لأنه كان سحاب لأنه كان سحاب، ومن أواسطه أنه كان سحاب، وإن كان هناك وسائط أخرىٰ . . . ولكن المثال الذي أوردناه ليس في الحقيقة دورًا؛ لأن السحاب الواقع حدًا أكبر والسحاب الواقع حدًا أوسط ليس واحدًا بالذات بل بالنوع، وليس هذا مما يجعل القياس دورًا؛ لأن الدوري هو أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه، لا أن يؤخذ مساويه في النوع في بيانه، وهو غيره بالذات»[١].

ولذا قال عن الدور بعبارة موجزة «الدور أن يبين الشيء بما بين به»[٢].

وسامت الغزالي ابن سينا فيما ذهب إليه، فذكر هذا المثال بالنص كما ذكره ابن سينا، ثم قال: «ليس هذا هو الدوري الباطل، إنما الباطل أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه بعينه، بأن يقال: لم كان هذا السحاب؟ فيعلل بما يرجع بالآخرة إلىٰ التعليل بهذا السحاب بنفسه. فأما أن يرجع إلىٰ التعليل بسحاب آخر، فالعلة غير المعلول بالعدد، إلا أنه مساوٍ له في النوع»[٣].

ويراعىٰ أيضًا أن الدور الباطل هو الدور السبقي الذي يتعين فيه كون شيئين يسبق أحدهما الآخر وكل منهما شرط في وجود الآخر؛ وليس الدور المعي الإضافي الذي يكون فيه شيئان يرتبط كل واحد منهما بالآخر، لكن لا يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، كالأبوة والبنوة. وهذان المصطلحان في تقسيم الدور، وإن لم يَرِد التصريح بهما إلا في كتب علم الكلام المتأخرة، ولم يردا بذينك اللفظين عند المتكلمين والفلاسفة الأوائل الذي أتناولهم بالدراسة؛ فإن في كلامهم ما يدل عليهما؛ وقد فرق الجويني بين نوعين للدور؛ موضحًا أنه لا يتوجه البطلان إلا علىٰ واحد منهما دون الآخر، فقال: «لا استنكار في ثبوت شيئين مقترنين كل واحد منهما شرط في الثاني، علىٰ معنىٰ أن يفتقر وجود كل واحد منهما إلىٰ الثاني، وإنما الذي أنكره المحققون

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٢١).

(٢) ابن سينا، «القياس من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٥٠٧، ٥٠٨). وراجع له أيضًا في هذا مع ذكر الأمثلة: «النجاة»، (ص/ ٨٩، ٩٠).

(٣) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٢٥٤).

تقدير شيئين مترادفين متعاقبين وكل واحد مشروط بتقدم صاحبه، فهذا هو المستحيل المدرك بطلانه ضرورة. وقد مثل الأئمة ذلك بمثال فقالوا: لو قال القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهمًا حتىٰ أعطيك قبله دينارًا، ولا أعطيك دينارًا حتىٰ أعطيك قبله درهمًا، فلا يصح علىٰ قضية الشرط واحد منهما. وبمثله لو قال لمن يخاطبه: لا أعطيك درهمًا إلا مع دينار، ولا أعطيك دينارًا إلا مع درهم، فلا امتناع في ذلك، ويصح أن يعطيهما إياه معًا علىٰ حسب الشرط»[1].

وجلي في النص أنه يفرق معتضدًا بالمثال بين ارتباط شيئين بالمعية وارتباطهما بالقبلية، والثانية منهما هي الصورة الباطلة، وربما صح أن نسمي من خلال هذا النص الدور المعي الإضافي بالدور الاقتراني، والدور السبقي القبلي بالدور التعاقبي.

وقد أخرج ابن سينا حال المتضايفين من أن يكون بينهما دور باطل، قال: «وليس حال المتضايفين هكذا (يعني أن أحدهما بعد الآخر بعدية ذاتية) فإنهما معًا في الوجود، وليس يتوقف وجود أحدهما فيكون بعد وجود الآخر، بل توجدهما معًا العلة الموجدة لهما، والمعنىٰ الموجب إياهما معًا. فإن كان لأحدهما تقدم وللآخر تأخر مثل الأب والابن، فتقدمه من جهة غير جهة الإضافة، فإن تقدمه من جهة وجود الذات، ويكونان معًا من جهة الإضافة الواقعة بعد حصول الذات. ولو كان الابن يتوقف وجوده علىٰ وجود الأب والأب يتوقف وجوده علىٰ وجود الابن، ثم كانا ليسا معًا بل أحدهما بالذات بعد، لكان لا يوجد ولا أحد منهما. وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطًا في وجوده، بل وجود ما يوجد عنه وبعده»[2].

وقد يكون الدور بين شيئين بلا واسطة بينهما كما ضرب أبو المعين النسفي بذلك مثالًا بـ «من وقع في بئر ولا يمكنه الخروج إلا بإحضار الحبل، ولا يمكن إحضار الحبل إلا بخروجه، فامتنع كل واحد منهما، أو كمن أقفل بابًا وترك المفتاح في البيت، ولا يمكن فتح الباب إلا بإخراج المفتاح، ولا إخراج المفتاح إلا بفتح الباب، فامتنع الأمران جميعًا»[3]. وقد يكون بمرتبتين أو أكثر، وهذا يعد نوعًا من

(١) الجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٧١٢، ٧١٣).

(٢) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٧٢، ٢٧٣).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٣٣).

أنواع التسلسل، من حيث كان تسلسلًا في أمور لكنها متناهية العدد، وليس كما قد يُظَنُّ في بادئ الرأي أن المتكلمين خلطوا بين الدور والتسلسل. وقد فرق ابن سينا بين الدور والتسلسل تفرقة دقيقة بأن قال: «بيان الدور لا يخلص من الذهاب إلىٰ غير النهاية، فإن الدور نفسه ذهاب إلىٰ غير النهاية، ولكن في موضوعات متناهية العدد»[1].

وقد أطلق من بعد علىٰ الدور بين شيئين دون واسطة الدور المصرَّح، الذي بوسائط مرتبتين أو أكثر الدور المضمر[2].

وكلا نوعي الدور باطل باتفاق؛ فإذا كان مذهب الخصم مؤديًا إلىٰ الدور الباطل المحال، حُكم بفساد مذهبه وبطلانه، وينصب عمل المستدل في هذا السياق علىٰ أن مذهب الخصم يستلزم ذلك الدور الباطل. والفكرة الأساسية التي ينبني عليها الدور أنه إذا كان شيئان كل واحد منهما شرطًا في وجود الثاني، فلا يتحقق وجود أو وقوع أحد منهما؛ ولذا حكم الجويني باستحالة الدور -كما سبقت الإشارة- بالضرورة وبديهة العقل.

وقد ذكر ابن سينا ثلاث حجج لإبطال الدور «إحداها؛ أن بيان الدور يوجب أن يكون شيئان كل واحد منهما أكثر تقدمًا، وأعرف من الآخر، وكل واحد منهما أشد تأخرًا، وأخفىٰ من الآخر، لا من وجهين مثل أن يكون أحدهما بالقياس إلينا والآخر بالقياس إلىٰ الطبيعة . . . ولكن الأعرف فيما يتعلق بالبيان الدوري في الشيئين جميعًا من جهة واحدة . . . والحجة الثانية أن المبرهن بالدور يكون في الحقيقة مصادرًا علىٰ المطلوب الأول، وذلك لأنه إذا كان يبيِّن مقدمة بمقدمة، ثم كانت تلك المقدمة تبين نفسها بالمقدمة الأولىٰ أو تبيَّن بمقدمة أو مقدمات تبيَّن بالمقدمة الأولىٰ، سواءً كانت تلك المقدمات وتلك الأوساط واحدة أو كثيرة أي كثرة كانت، فإنه إنما يبيِّن الشيء بما يتوقف بيانه علىٰ بيان الشيء، فيكون إنما تبيَّن الشيء ببيان الشيء نفسه، وهذا

---

(١) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١٢٠).

(٢) راجع في تقسيم الدور إلىٰ معي وإضافي من جهة، ومصرح ومضمر من جهة أخرىٰ: الجرجاني، «التعريفات»، (ص/ ٩٢). والكفوي، الكليات، (١/ ٤٤٧، ٤٤٨). والتهانوي، «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم»، (١/ ٨١١، ٨١٢).

محال . . . والحجة الثالثة أن البيان بالدور كيف يكون وفي أي شيء يكون، فإنه لا بد من أن يقع في حدود أقلها ثلاثة، وإن يكون بعضها منعكسًا علىٰ بعض، مساويًا له، واتفاق مثل هذه في البراهين قليل»[1].

وهذه الحجة الأولىٰ التي ذكرها ابن سينا ذكرها الغزالي في محك النظر[2].

---

(١) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١١٩، ١٢٠).

(٢) انظر: الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٢٧).

★ ثانيًا- التعويل على بطلان الدور في الاستدلال الكلامي والفلسفي:

إذا كان مذهب الخصم مفضيًا إلىٰ الدور السبقي أو القبلي، الذي يقتضي توقف الشيء علىٰ آخر، وكان هذا الآخر يتوقف علىٰ نفس ذلك الشيء، فيصير الشيء متوقفًا علىٰ نفسه؛ كان مذهبه باطلًا، والوكد من المبطِل حينئذ أن يثبت هذا الدوران بين الشيئين، ويكون ذلك الجهد متطلبًا منه في الدور المضمَر بالأساس، لأن الدور المصرح يكون واضحًا جليًّا، وإن لم يخلُ من التنبيه عليه أيضًا.

إذا عرجنا علىٰ نماذج إبطال المذهب إذا كان مؤديًا إلىٰ الدور الباطل عند المتكلمين، رأينا أبواب الدقيق منه مشحونة بكثير من تلك النماذج، وأكتفي بإيراد بعضها ثم أشير في آخر المبحث إلىٰ بقية مواضعها. ولعلها أحفلها قد جاء في تضاعيف الكلام عن الجوهر وُجُوده وتحيزه. وللمعتزلة النصيب الأوفىٰ من نصوص الاعتماد علىٰ بطلان الدور في إفساد المذاهب وإبطالها.

فأبو رشيد النيسابوري ينفي أن يكون وجود الجوهر لعلة، بأنه «لو كان وجود الجوهر لعلة لما كانت تلك العلة تختص به إلا بعد أن تحلّ فيه، ولا يصح أن تحل فيه إلا بعد أن يوجد الجوهر، فيكون وجودها محتاجًا إلىٰ وجود الجوهر. وعلىٰ مذهب الخصم أن وجود الجوهر لوجود العلة، فيكون كل منهما مرتبًا علىٰ صاحبه ومحتاجًا إليه»[1].

وعلىٰ القضية نفسها، وبالطريق عينها نفىٰ ابن متويه أن يكون وجود الجوهر مستندًا إلىٰ معنىٰ، لأنه: «لو وقف وجوده (يعني الجوهر) علىٰ حدوث ذلك المعنىٰ، أو وقف حدوث ذلك المعنىٰ علىٰ حدوثه، وتعلق كل واحد منهما بصاحبه اقتضىٰ ألا يوجد واحد من الأمرين»[2].

وكذلك يحيل ابن متويه أن يكون الجوهر محتاجًا في وجوده إلىٰ التأليف، من حيث إن التأليف نفسه يحتاج إلىٰ الجوهر، واحتياج كل منهما إلىٰ الآخر فاسد، يقول: «فأما حاجة الجوهر إلىٰ التأليف في الوجود فمحال، لأن التأليف محتاج إلىٰ

---

(١) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٤)، وقارن له بـ «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٩).

(٢) ابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ١٥٥).

الجوهر في وجوده، فكيف يحتاج هو إلىٰ التأليف، وهذا يقتضي حاجة كل واحد منهما إلىٰ صاحبه في وجه واحد، وذلك فاسد»[١].

وكذلك يؤكد أبو رشيد النيسابوري وابن متويه أنه لا يصح أن يكون وجود الجوهر متعلقًا بوجود اللون «لأن اللون يحتاج إلىٰ الجوهر في وجوده. فلو افتقر الجوهر إليه أدىٰ إلىٰ أن يحتاج كل واحد منهما إلىٰ صاحبه، ووجه الحاجة واحد، فيؤدي في التحقيق إلىٰ احتياج الشيء إلىٰ نفسه إلا أنه يكون بواسطة صاحبه»[٢].

أما صفة التحيُّز للجوهر التي بها صار جوهرًا، فالقاضي عبد الجبار ينفي أن يكون تحيُّزه ذاك لشيء غير ذاته «فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل له: لا يخلو؛ إما أن يكون متحيِّزًا لما هو عليه في ذاته علىٰ ما نقوله، أو أن يكون متحيِّزًا لمعنىٰ، أو بالفاعل. ولا يجوز أن يكون متحيِّزًا لمعنىٰ؛ لأن ذلك المعنىٰ لا يُوجِب تحيُّزَه إلا إذا اختص به، ولا يختص به إلا إذا حله، ولا يحلُّه إلا وهو متحيِّز، ولو لم يتحيَّز إلا إذا حَلَّه ذلك المعنىٰ لوقف كل واحد من الأمرين علىٰ صاحبه، وذلك محال»[٣].

وإذ قد نفىٰ ابن متويه -كما تقدم قريبًا- أن يكون الجوهر محتاجًا في وجوده إلىٰ اللون؛ فإنه ينفي أيضًا أن يكون محتاجًا إليه في تحيزه، لأن إذا كان التحيز ما به وجود الجوهر، وكان وجود الجوهر شرطًا في وجود اللون؛ فلا يجوز أن يكون اللون شرطًا في تحيز الجوهر، وإلا صار شرطًا لوجوده، فيصير كل منهما علة في وجود الآخر، لأنه «يعود الأمر إلىٰ حاجة كل واحد منهما إلىٰ صاحبه في وجه الوجود»[٤]. وهو دور فاسد باطل.

وكذلك أبطل أن يكون تحيزه بالتأليف، لأن التأليف لا يصح حصوله إلا في

---

(١) ابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ١٦٦).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ١٥٠)، وقارن له بـ«المسائل في الخلاف»، (ص/ ٦٦). وانظر أيضًا: ابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ١٢٦، ١٢٧).

(٣) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١١٢). وانظر له أيضًا: «المحيط بالتكليف»، (١/ ٦٣).

(٤) انظر: ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ١٢٦، ١٢٧).

متحيز[1]، وقال: «الجوهر لا يحتاج في وجوده إلىٰ بنية، لأن البنية محتاجة في وجودها إلىٰ الجوهر، فكيف يحتاج هو إليها، وهذا يقتضي تعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه»[2].

وقال أبو رشيد النيسابوري في إثبات كون الجوهر باقيًا لا بعلة، والرد علىٰ أبي القاسم في أن الجسم باقٍ ببقاء يحله: «البقاء لو كان معنىٰ يحله الجسم، لوجب أن يحتاج في وجوده إلىٰ وجود الجسم، فلو كان الجسم موجودًا في الثاني لأجله، لكان لا يوجد في الثاني ما لم يوجد البقاء، ولا يجوز أن يوجد البقاء ما لم يوجد الجسم، وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما مشروطًا بصاحبه، وهذا يستحيل كما يستحيل أن يكون الشيء مشروطًا بنفسه»[3].

وكذلك عول علىٰ بطلان الدور في نفي حلول العرض في العرض: «لأن العرض لو صح حلوله في عرض، وقد ثبت أن العرض يحتاج في وجوده إلىٰ محلّ، فكان يجب في كل واحد منهما أن يحتاج إلىٰ صاحبه في أن يكون محلًا له، وهذا بمنزلة احتياج الشيء إلىٰ نفسه، يبين ذلك أنه ليس بأن يكون أحدهما محلًا أولىٰ من الآخر»[4].

وفي إثبات ما يجب لله -جل وعلا- من الصفات، يثبت القاضي عبد الجبار كون الباري ﷻ عالمًا، وينفي أن يكون عالمًا بعلم محدَث، لما يؤدي إليه ذلك القول من الدور الباطل، لأن «العلم اعتقاد واقع علىٰ وجه مخصوص، وأن وقوعه علىٰ هذا الوجه مما لا يمكن إلا ممن هو عالم، إذا ثبت هذا، فإذا كان القديم -تعالىٰ- عالمًا بعلم محدَث، والمحدَث لابد له من محدِث، ومحدِثه لا بد أن يكون هو الله تعالىٰ، لزم أن لا يصح وجود هذا العلم إلا إذا كان عالمًا، وأن لا يكون عالمًا إلا إذا كان هذا العلمُ، فيترتب كل واحد منهما علىٰ الآخر، وذلك محال»[5].

وبهذه الطريقة نفسها نفىٰ أن يكون الباري -جلت قدرته- قادرًا بقدرة محدثة،

---

(١) انظر: ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ١٨١).

(٢) ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٥٧٧).

(٣) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٧٨).

(٤) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ١٨٨)، وكرره (ص/ ٤٥٣).

(٥) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٩٣).

فقال: «القديم -تعالىٰ- لو كان قادرًا بقدرة محدثة، والمحدَث لا بد له من محدِث، لكان محدِثها لا يخلو؛ إما أن يكون نفس القديم -تعالىٰ- أو غيره من القادرين بالقدرة (يعني المخلوقين). ولا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة؛ لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد القدرة، علىٰ أن وجود القادرِين بالقدرة يترتب علىٰ قدرة القديم -تعالىٰ- فلو ترتبت قدرة القديم -تعالىٰ- علىٰ قدرتنا، لوقف كل من الأمرين علىٰ صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما، ولو كان محدِثها نفس القديم -تعالىٰ- لوجب أن يكون قادرًا قبل وجود هذه القدرة حتىٰ يصح منه إيجادها، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدرة، فيترتب كل واحد منهما علىٰ الآخر»[1]. وصنع ذلك كذلك في نفي كونه -تعالىٰ- حيًّا بحياة محدثة[2].

وفي مناقضة رأي المعتزلة في عدم زيادة الصفات علىٰ الذات، وتضاعيف الرد علىٰ القائلين بالحال وقول أصحاب الكعبي: إن العلم بكون الفاعل عالمًا علمٌ ضروري بديهي، أبطل أبو المعين النسفي هذا بالاعتماد علىٰ بطلان الدور، فقال: «فيقال لأصحاب الكعبي إن دعوىٰ كون العلم بكون الفاعل عالمـًا من باب البديهيات دعوىٰ ممنوعة، بل هي من جملة المستحيلات، فإن العلم بكونه عالمـًا مبني علىٰ العلم بكونه فاعلًا، والعلم بالفاعل بدلالة الفعل المحكم علم مكتسب بمساعدة الكعبي إيانا أن المعارف ليست بضرورية، وإذا كان العلم بثبوت الفاعل للمفعول مكتسبًا كيف يكون بما هو مبنيٌّ عليه ضروريًّا بديهيًّا؟ فإذًا من زعم أن العلم المبنيّ علىٰ العلم المكتسب ضروري، وإن كان لا يتوصل إليه إلا بالتوصل إلىٰ الأول، ولن يتوصل إلىٰ الأول إلا بالاستدلال -وصار هو بهذه الواسطة مستحيل الحصول إلا بالاكتساب والاستدلال- كان متحامقًا، وهذا لأنه جعل المعرفة كمن عاين المفعول المحكم المتقن بكون فاعله عالمًا قادرًا - ثابتة بطريق الضرورة حال ما عاين قبل حصول الاستدلال الذي تحصل له به المعرفة بالفاعل، ثم زعم أن من المحال ثبوت المعرفة الضرورية قبل هذا الاستدلال، وهذا هو التناقض الظاهر الذي يستنكف عن

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٨٦، ١٨٧).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٨٧).

ركوب مثله من لم يخلُ من هذا العلم بطائل»(١).

لكن المعتزلة في قضية زيادة الصفات علىٰ الذات يقولون بأن الله مريد بإرادات مخلوقة، وأن إراداته ليست مرادة لئلا يؤدي إلىٰ التسلسل، وأن الدليل علىٰ إرادته وكونه مريدًا أنه آمر ناهٍ مخاطِب، فإذا سئلوا: بمَ علمتم كونه مخاطبًا آمرًا ناهيًا، قالوا: علمناه كذلك لكونه مريدًا؛ فألزمهم السمناني علىٰ هذا القول الدور الباطل، فقال: «يقال: أنتم قد جعلتم الشيء شرطًا فيما هو شرط فيه، فإنكم لا تعلمون كونه آمرًا ناهيًا مخاطبًا حتىٰ تعلموا أنه مريد(٢)، ولا تعلمون واحدًا منها بحال، لأنكم تجعلون الشيء شرطًا فيما هو شرط فيه، فيصير هذا بمنزلة من يقول: لا يدخل زيد الدار حتىٰ يدخلها عمرو، ولا يدخلها عمرو حتىٰ يدخلها زيد، فلا يتم دخول واحد منهما الدار أبدًا، فكذا هذا»(٣).

وفي قضية التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، يؤكد القاضي عبد الجبار أن العلم بقبح المقبحات ضروري معدود في كمال العقل، ولا يجوز أن يكون القبيح يقبح لأجل القصد والإرادة، لأنه «لو كان هذا القبيح يقبح لأجل الإرادة مع علمنا بأن هذه الإرادة إنما تقبح لقبح المراد، للزم تعلق كل واحد منهما بصاحبه»(٤).

ويؤكد هذا أيضًا تلميذه أبو رشيد النيسابوري، فيقول في إثبات أن القصد -حسنًا كان أم قبيحًا- لا يؤثر في قبح الفعل عامة والنظر خاصة: «يدل علىٰ صحة ما قلناه أن الفعل لو كان يقبح لمكان القصد، لوجب أن يكون القصد يقبح لأنه إرادة للقبيح. وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما علة في صاحبه، وهذا في الاستحالة بمنزلة تعليل الشيء بنفسه(٥)، ولا يصح ذلك»(٦).

وكذلك لا يجوز أن يكون العلم بقبح القبيح موقوفًا علىٰ تقدم النهي الشرعي

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٢٩).

(٢) في الأصل المطبوع: مخاطب. وهذا خطأ بيِّن.

(٣) السمناني، «البيان»، (ص/ ٣٦٥).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٣٥).

(٥) سقطت كلمة «بنفسه» من الأصل.

(٦) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣١٦).

ووروده دفعًا للدور الباطل، لأنه «لو وقف العلم بقبح القبيح علىٰ العلم بالنهي، ولا يحصل ذلك إلا بعد العلم بالله[1]، والعلم بالله لا بد أن يتقدمه كمال العقل ليصح النظر والاستدلال، ومن كمال العقل العلم بقبح القبائح -التي هي أصول في هذا الباب- لأدىٰ ذلك إلىٰ ألا يحصل العلم بالقبيح أصلًا من حيث يقف العلم بالله علىٰ ذلك، فالعلم بهذا علىٰ العلم بالله، فلا يحصل واحد من الأمرين»[2].

وبالتذرع ببطلان الدور ردَّ السمناني علىٰ القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، وقد ضربوا مثالًا بأن حصول ألف دينار وألفين والتوصل إليهم بالكذب لا يقوم مقام درهم يُتوصَّل إليه بالصدق، لما في الصدق من المنفعة العظيمة من المدح والثناء، والترشيح لعظائم الأمور؛ ولو استويا اختار الصدق لحسنه - بأن قال: «إذا قيل لهم: من أين تعلمون وجوب اختيار الصدق علىٰ الكذب إذا استوت الحال علىٰ ما صورتموه؟ لقالوا: لعلمنا بحسن الصدق وقبح الكذب. فإذا قيل: فأي شيءٍ الدليلُ علىٰ قبح الكذب وتقدم الصدق من جهة العقل؟ قال: عِلمُنا بوجوب اختيار الصدق علىٰ الكذب. قيل: فتجعلون الشيء شرطًا لما هو شرط له، وذلك يحيل علمكم بقبح الكذب وحسن الصدق، وبوجوب اختيار الصدق علىٰ الكذب، وهو ظاهر في بطلان هذه الشبهة»[3].

وبمثل هذا رد الباقلاني مذهب القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، وجمع بينهم وبين البراهمة في قولهم بالاستغناء عن الرسل والأنبياء بزعم أن العقل يُدرِك جميع المصالح والمراشد، وهو يفضل الصدق علىٰ الكذب، ولو فرض إنسان بين قوم لا يرون في الكذب عارًا ولا في الصدق مدحًا ولا تعظيمًا، ولا يتديَّنون بهما، ولا يفرقون في التفضيل بينهما، وخيِّر هذا الإنسان بين أن يتوصل إلىٰ غرضٍ ما بصدق أو كذب، فإنه سيختار الصدق علىٰ الكذب لحسنه. فرد الباقلاني بأن «هذا جهل من الكلام وعدول عن النظر. وذلك أنهم جعلوا وجوب التوصل إلىٰ الغرض بفعل الصدق دون الكذب دلالة علىٰ حسن الصدق، فلما أبطلنا ذلك عليهم، رجعوا

(1) لأن العلم بالنهي يترتب علىٰ العلم بالناهي. انظر صفحة نص المتن نفسها.

(2) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (1/ 253).

(3) السمناني، «البيان»، (ص/ 613).

يجعلون الدلالة علىٰ وجوب فعل الصدق دون الكذب حُسنَه، وهذا يؤدي إلىٰ أن لا يثبت حسن الصدق ولا وجوب فعله؛ وذلك أنَّا إذا لم نعلم وجوب فعل الصدق إلا إذا علمنا حُسنَه، ولم نعلم حُسنَه إلا إذا علمنا وجوبه، لم يكن لنا طريق إلىٰ العلم بوجوبه ولا بحسنه. كما أن قائلًا لو قال: إني لا أعلم زيدًا في الدار حتىٰ أعلم أن عمرًا فيها، ولا أعلم أن عمرًا فيها حتىٰ أعلم أن زيدًا فيها، لم يصح أن يعلم أن زيدًا في الدار ولا عمرًا؛ لأنه جعل شرط علمه بالشيء شرطًا لما هو شرط له، وذلك مما يحيل وقوع كل واحد من المشروطين. وإذا كان ذلك كذلك، ثبت بهذه الجملة أن العلم بوجوب الأفعال وحظرها وإباحتها غير مدرَك بقضايا العقول. وثبت أنه لابد من سمع يكشف عما يُنال به الثواب والعقاب»[1].

وقال أبو المظفر الإسفراييني: «من زعم أن العقل يدل علىٰ وجوب شيء، يفضي به الأمر إلىٰ إثبات الوجوب علىٰ الله ﷻ، لأنهم يقولون: إذا شكر العبد الله وجب علىٰ الله الثواب، ثم لا يزال الوجوب دائرًا بينهما، وذلك يؤدي إلىٰ ما لا يتناهىٰ»[2].

ويرد القاضي عبد الجبار علىٰ مذهب الفلاسفة في اللذة، وقولهم: إنها الراحة من الألم، فيثبت لزوم الدور علىٰ هذا القول، فيقول: «فأما قول من يقول: إن المُلتَذّ إنما يَلتذّ إذا استراح من ألم، وإن اللذة هي راحة من مؤلم، فبعيد؛ وذلك لأن أحدنا يعلم من نفسه أنه غير آلم بشيء ألبتة، ويلتذ مع ذلك بإدراك كثير من الأطعمة وغيرها، كما يعلم أنه غير ملتذ ويألم عند حدوث الألم في جسمه، وعند إدراك المرارة، فلا فرق -والحال ما قلناه- بين القول بأن اللذة راحة من مؤلم وبين أن القول بأن الألم هو زوال اللذة، وذلك يؤدي إلىٰ أن يحال بكل[3] واحد من الأمرين علىٰ الآخر، وذلك محال»[4].

وعوَّل الحاكم الجشمي علىٰ بطلان الدور في الرد علىٰ الطبائعيين القائلين بتأثيرات

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٢٦).

(٢) أبو المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٧١).

(٣) قال المحقق: كذا في الأصل، والأسوغ: «كل». (هامش/ ١)، (ص/ ٨٠).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٨٠).

الطبائع الأربع (السخونة والبرودة والرطوبة واليبوسة) في خلق الموجودات، بأن سألهم «أليس هذه الطبائع والقوة تحتاج إلىٰ محلّ لتحل فيه؟ فلا بد من بلىٰ. فيقال لهم: أليس عندكم الجوهر يحتاج إلىٰ هذه القوة ليحدث؟ فلا بد من بلىٰ. فيقال لهم: فإذا احتاج كل واحد منهما إلىٰ صاحبه في وجوده وجب ألا يحصل، ووجب أن يحتاج إلىٰ نفسه بواسطة، وهذا فاسد»[1].

ويرد القاضي عبد الجبار علىٰ الإمامية في قولهم بوجوب عصمة الإمام، ثم يدَّعون عصمة أمير المؤمنين علي ﷺ بنص النص علىٰ عينه، لأنه معصوم «فمتىٰ قالوا: إنه منصوص عليه لكونه معصومًا، وإنما يحصل معصومًا بالنص، فقد علقوا النص عليه بالعصمة، والعصمة بالنص (أي علقوا العصمة بالنص علىٰ عينه) وهذا يوجب أن كل واحد منهما لا يدخل في أن يكون معلومًا، فكيف يصح التعلق بما هذا حاله؟»[2].

أما إبطال المذاهب بإثبات ما يلزم عليها من الدور الباطل عند الفلاسفة، فالفارابي يؤكد أنه لا يجوز الاستدلال علىٰ الأوليات، إذ هي الأصل في الاستدلال، ولا يتوصل إليه إلا بها، وليس بنا حاجة إلىٰ أن نعرف كيف ولا من أين حصلت، لأننا «إنما نصل إلىٰ اليقين بجهة وقوعها (علىٰ فرض قصدنا النظر والبحث في هذا) عن قياسات تُؤلَّف عن أمثال هذه المقدمات، فإن كان هذه لا تصح أو تعرف من أين وقعت المعرفة بها وكيف وقعت، لم يكن أن نستعملها في تبيين شيء أصلًا، وجهات وقوعها إن كانت لا تُعرف إلا بهذه، وهذه لا يمكن أن تستعمل في بيانها، لزم ألا يوصل إلىٰ معرفة شيء أصلًا، ولذلك غلط من ألزم النظر في جهات حصول هذه المقدمات في المنطق»[3].

ويستدل الفارابي علىٰ الصانع بوجوب انتهاء جميع الممكنات إلىٰ واجب الوجود، ويفرق الفارابي من خلال ذلك بعبارة موجزة مكثفة بين التسلسل والدور، فيقول: «والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولًا، ولا يجوز كونها

(١) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٧١).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ١٣١، ١٣٢).

(٣) الفارابي، كتاب «البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٢٣، ٢٤).

علىٰ سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلىٰ شيء واجب، هو الموجود الأول»[1].

وصنع ابن سينا صنيع الفارابي فأكد أنه لا يمكن أن تكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض علىٰ سبيل الدور، فقال: «إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور، فهو أيضًا محال»[2]. وفسَّر السبب في امتناع ذلك بأن «كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه، ومعلولًا لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود عن شيء إنما يحصل بعد حصوله بالذات!»[3].

وينفي ابن سينا الإثنينية عن الباري بالاستناد إلىٰ بطلان الدور، لأن فرض اثنين يقتضي أن يكون كل واحد منهما قد استفاد وجوده من الآخر، فيكون كلٌّ منهما واجب الوجود من وجه، ممكنَه من وجه آخر، «وبيان أنه لا يجوز أن يكون واجبًا وجودُ كلٍّ واحد منهما مستفاد الوجود من الآخر، لأن كل واحد منهما من الوجه الذي يكون مستفيد الوجود من الآخر يكون متأخرًا عنه، ومن الوجه الذي يكون هو مفيد الوجود متقدمًا عليه. والشيء الواحد لا يكون متقدمًا متأخرًا بالنسبة إلىٰ وجوده»[4].

وثمة مواضع أُخَر في كتب المتكلمين والفلاسفة أحيل إليها، فلتنظر ثمته[5].

---

(١) الفارابي، «عيون المسائل»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ٦٦).

(٢) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٧٢).

(٣) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٧٢).

(٤) ابن سينا، «الرسالة العرشية»، (ص/ ٢٠).

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٢٢٠). و(اللطف)، (١٣/ ٤٧). و«المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٠٥). و(٣/ ١٥٨، ٣٣٢). وأبا رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٢١، ٢٢٠). و«المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ٥٨، ٦٧، ٦٨، ٧٦، ٨٢، ١٢٧، ١٨٨، ٢٢٢). وابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ٨٠، ١٥٩، ١٦٠). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٥٤٩، ٥٤٨). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٢٩، ٢٣٣). وابن سينا، «إلهيات الشفاء»، (١/ ٣٥، ٣٦).

المبحث الرابع

ما أدى إلى التناقض باطل

★ أولًا- مفهوم التناقض وأهمية التعويل على بطلانه في إبطال مذاهب الخصوم:

كثيرًا ما كان يعوّل المتكلمون في نقد مذاهب الخصم وإبطالها علىٰ إظهار تناقضها، فـ «إذا نتج عن قول الخصم نتائج انتهت بما تتناقض مع إحدىٰ مقدماته أو مع ما هو معلوم من أقواله، كان ذلك دالًّا علىٰ فساد هذا القول؛ لأن ما يؤدي إلىٰ مناقِضٍ له باطل، وكذلك ما يؤدي إلىٰ مناقضٍ لأصل من أصول القائل به»[1]. وقد ذكر الغزالي عن المتكلمين أنهم «كان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم»[2].

والتناقض عندهم والمناقضة بمعنىٰ واحد. وقد عرف القاضي عبد الجبار المناقضة فقال: «المناقضة هي أن يُثبِت بآخر الكلام ما نَفَىٰ بأوَّله، أو يَنْفِي بآخره ما أثبته بأوَّله»[3].

وواضح أن هذا ينطبق علىٰ ما إذا التناقض في القول الواحد أو القضية الواحدة.

والتناقض إما أن يكون باللفظ وإما أن يكون بالمعنىٰ، وإما أن يكون باللفظ والمعنىٰ معًا. قال الباقلاني: «التناقض في الكلام يكون باللفظ وبالمعنىٰ، والتناقض باللفظ نحو قولك: زيد حي لا حي، وقائم لا قائم. والتناقض بالمعنىٰ نحو قولك:

---

(١) أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة وطرق الوصول إليه»، (ص/ ٢٤٨).

(٢) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ٩٢).

(٣) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٨٠)، وانظر: (ص/ ٢٢١).

زيد حي ميت، وقائم قاعد، وعالم جاهل، وإنما صار هذا تناقضًا بالمعنىٰ للعلم بمضادة القيام للقعود، والحياة للموت»[١].

وكذلك قال ابن متويه: «المناقضة تدخل في الأقوال بأن يورد المتكلم في أول كلامه ما يباين فائدته الفائدة المعروفة بآخره. مثل أن يقول: أسود ليس بأسود. هذا من حيث العبارة. ومن جهة المعنىٰ هو أن يقول: عالم ميت، أو معدوم متحرك، أو أسود أبيض؛ إلا علىٰ ضرب من التراخي، بأن يكون في حال قوله أسود قد وجد فيه السواد، وفي حال قوله أبيض قد وجد فيه البياض. ويصح أيضًا علىٰ غير هذه الطريقة، بأن يكون البياض عقيب وجود السواد، فيكون حال وجود أول حرف من قوله أسود قد وجد السواد، وكذلك في البياض، والمعتبر في ذلك هو بحال المخبِر وقصوده. فأما دخول المناقضة في الاعتقاد فلا تصح، لأن الجمع بين الاعتقادين لا يصح، وإنما صح ذلك في الحروف والكلام لأن الجمع ممكن»[٢].

وكان اهتمام المتكلمين والفلاسفة، واعتدادهم وتعويلهم، علىٰ تناقض المعنىٰ دون العبارة «وقد كان تركيز المفكرين المسلمين في إبراز التناقض كنهاية فاسدة علىٰ المعنىٰ باعتباره الأصل الذي يدور حوله الاستدلال»[٣].

فالمرعي عندهم في مؤاخذة الخصم ومناقدته المعاني والقضايا لا الألفاظ والعبارات، وقد فَسَرَ ذلك القاضي عبد الجبار وعضَّده بالمثال، فقال: «المناقضة لا تثبت في العبارة المجردة، وإنما تثبت في العبارة والمعنىٰ جميعًا؛ ألا ترىٰ أن قائلًا لو قال: زيد في الدار وليس في الدار، فإنه لا يتناقض كلامه، إذا أراد بأحد الزيدين زيد بن عبد الله، وبالزيد الآخر زيد بن خالد، وهكذا إذا أردنا بأحد الدارين غير ما أراده أولًا، وهكذا لو أراد كونه فيها في وقت وأن يكون فيها في وقت آخر»[٤].

وارتباط التناقض بالقضايا هو ما نجده عند الفلاسفة أيضًا، فإن التناقض عندهم يأتي في سياق الكلام عن أحكام القضايا، والتناقض عندهم هو أول أقسام التقابل بين

---

(١) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٣٣٨).

(٢) ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٣٨٨، ٣٨٩).

(٣) أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٢٤٩).

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٩٩).

القضايا وأكملها، ويعد التناقض طريقًا من طرق الاستدلال المباشر الذي ينتقل الذهن فيه مباشرة إلىٰ الحكم دون حدٍّ أوسط، وهنا يتم ذلك عن طريق التقابل الحاصل بين المقدمتين، فيحكم من ثبوت صدق إحداهما علىٰ كذب نقيضها دون واسطة «وواضح أن هذا مستند إلىٰ قوانين الفكر الأساسية، لأن الشيء لا يكون نفسه ونقيضه معًا، فإذا ثبت أحدهما ارتفع الآخر»[1].

وقد عرف الفارابي القضيتين المتناقضتين بأنهما اللتان «تقتسمان الصدق والكذب دائمًا، ولا تصدقان معًا ولا تكذبان معًا، بل إذا كانت إحداهما صادقة كانت الأخرىٰ كاذبة، وإذا كانت إحداهما أيهما اتَّفق كاذبة كانت الأخرىٰ صادقة، وذلك في جميع الأمور والمواد»[2].

وبمثل هذا عرفهما ابن سينا مصرحًا بمصطلح التناقض، فقال: «التناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب اختلافًا يلزم عنه لذاته أن تكون إحداهما بعينها أو بغير عينها صادقة والأخرىٰ كاذبة، حتىٰ لا يخرج الصدق والكذب منهما»[3].

وهو بعينه التعريف الذي أورده في «منطق المشرقيين» حين قال: «التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب يلزم منه أن يكون أحدهما صادقًا والآخر كاذبًا»[4].

وأورد الغزالي في «مقاصد الفلاسفة» مثل هذا التعريف حكاية عن الفلاسفة[5]. وفي «معيار العلم» بلفظه إذ يقول: «القضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالإيجاب والسلب علىٰ وجه يقتضىٰ لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرىٰ كاذبة»[6]. لكنه في «محك النظر» عبر عن القضيتين المتناقضتين بالمتنافيتين فقال: «وأعني بالمتنافيتين

---

(١) أ. د. حسن الشافعي، «نظرات في المنطق القديم»، القاهرة، (١٩٨١م)، (ص/ ٣٠).

(٢) الفارابي، «كتاب القياس»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ١٦).

(٣) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول(المنطقيات)، (ص/ ٢٩٩). وانظر له أيضًا: «العبارة من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٦٧). و«النجاة»، (ص/ ٦٣).

(٤) ابن سينا، «منطق الشرقيين»، (ص/ ٧٤).

(٥) انظر: الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٦٢).

(٦) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٢١).

كل قضية إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرىٰ، كقولنا العالم حادث، العالم ليس بحادث. وهما قضيتان تصدق إحداهما وتكذب الأخرىٰ»[1].

وللفلاسفة شروط لا يتم التناقض إلا بتوافرها، ولا يحصل إلا بمراعاتها، ذكرها ابن سينا، وهي عند الغزالي -حكايةً عن الفلاسفة فقط أو حكاية عنهم وموافقًا عليها- أوضحُ؛ ولذا أستعين في النص عليها من نصوص الغزالي، يقول: «وإنما يلزم صدق إحداهما من كذب الأخرىٰ بستة شروط: الأول: أن يكون المحكوم عليه في القضيتين (الموضوع) واحدًا بالذات لا بمجرد اللفظ، فإن اتحد الاسم دون المعنىٰ لم يتناقضا، كقولك النور مدرك بالبصر، النور ليس بمدرك بالبصر، فهما صادقان إن أردت بإحداهما الضوء وبالأخرىٰ نور العقل[2] . . . الثاني: أن يكون الحكم واحدًا (المحمول) والاسم[3] متناقضًا، كقولك العالم قديم، العالم ليس بقديم، وأردت بأحد القديمين ما أراد الله -تعالىٰ- بقوله: ﴿كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، الثالث: أن تتحد الإضافة في الأمور الإضافية، فإنك لو قلت: زيد أب، زيد ليس بأب، لم يتناقض، إذ يكون أبا لبكر ولا يكون أبا لخالد، وكذلك تقول: زيد أب، زيد ابن، فيكون أبا لشخص وابنًا لآخر، والعشرة نصف، والعشرة ليست بنصف، أي هي نصف العشرين، وليست نصف الثلاثين . . . الرابع: أن يتساويا في القوة والفعل، فإنك تقول: الماء في الكُوز مُرْوٍ بالقوة وليس مُرْوٍ بالفعل؛ وهما صادقتان . . . الخامس: التساوي في الجزء والكل، فإنك تقول: الزنجي أسود، الزنجي ليس بأسود، أي أسود البشرة، ليس بأسود الأسنان، فيصدقان . . . السادس: التساوي في الزمان والمكان، فإنك تقول: العالم حادث، العالم ليس بحادث، وهما صادقان، ولكن حادث عند أول وجوده، وليس بحادث قبله ولا بعده، بل قبله معدوم، وبعده باقٍ . . .»[4].

---

(١) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ٨٦). وهذا التعريف بلفظه أورده تعريفًا للقضيتين المتناقضتين كما هو المشهور - في «المستصفىٰ»، (١/ ١١١، ١١٢).

(٢) هذا يدل علىٰ اعتدادهم بتناقض المعنىٰ، وهذا الشرط بمثاله يشبه ما ذكره القاضي عبد الجبار في النص الأخير له الذي أورد فيه مثال الزيدَيْن.

(٣) في الأصل المطبوع: الإثم، وهو خطأ بيِّن.

(٤) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ٨٦، ٨٧). وراجع له أيضًا: «المستصفىٰ»، (١/ ١١٢ - ١١٤). و«مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٦٢ - ٦٤). و«معيار العلم»، (ص/ ١٢٢ - ١٢٦). وراجع أيضًا: =

ثم قال علىٰ الإجمال والتلخيص: «ولا ينبغي أن نطول بتحديد الشروط والأمثلة فلنجمل له ضبطًا وهو أن القضية المناقضة هي التي تسلب مثلًا ما تثبته الأولىٰ بعينه أو تثبت ما سلبته الأولىٰ ونفته، وفي ذلك الوقت والمكان والحال وتلك الإضافة بعينها، وبالقوة إن كان ذلك بالقوة وبالفعل إن كان ذلك بالفعل. وكذا في الجزء والكل. ويحصل ذلك بأن لا تخالف القضية النافية المثبتة إلا في تبديل النفي بالإثبات فقط . . . فتأمل هذه الشروط واستخرج من نفسك بقية الأمثلة»[1].

وثمة مصطلح كثيرًا ما يعبِّر به الفلاسفة عن التناقض، هو قولهم «خُلْف» والخلف قسمان كلاهما يُنْبِئان عن الاستحالة، أحدهما تتبيَّن استحالته بالتناقض، وقد عرَّف ابن سينا الخلف وذكر وجهَيْه بضرب المثال، فقال: «الخلف بأن تنتج أن الشيء ليس هو، فإن الخلف علىٰ وجهين: خلف استحالته تتبين لا من جهة التناقض، كمن ينتج مثلًا أن زوايا المثلث أكثر من قائمتين. والثاني خلف استحالته تتبين من جهة التناقض، كمن ينتج أن المثلث ليس بمثلث، أو أن الأعمىٰ ليس بأعمىٰ»[2]. ويرد الخلف بمعنىٰ التناقض عند الماتريدي من المتكلمين[3].

وهذا غير قياس الخلف الذي هو أحد أنواع القياس في المنطق، وصورته كما ذكر الغزالي عن الفلاسفة «أن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه، بأن تلزم عليه محالات، بأن تضيف إليه مقدمة ظاهرة الصدق، وتنتج منه نتيجة ظاهرة الكذب، ثم تقول: النتيجة الكاذبة لا تحصل إلا من مقدمات كاذبة، وإحدىٰ المقدمتين ظاهرة الصدق، فيتعيَّن الكذب في المقدمة الثانية، التي هي مذهب الخصم»[4].

= الفارابي، «كتاب القياس»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ١٤، ١٥). وكتاب القياس الصغير، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ٧٣، ٧٤). وكتاب العبارة، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ١٢١، ١٢٠). وابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٠٠ - ٣٠٦). و«العبارة من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٦٧، ٦٨). و«منطق المشرقيين»، (ص/ ٧٤ - ٧٦). و«النجاة»، (ص/ ٦٤، ٦٣). و«الهداية»، (ص/ ٨٤ - ٨٦).

(١) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ٨٧). وانظر له أيضًا: «المستصفىٰ»، (١/ ١١٥).

(٢) ابن سينا، «السفسطة من كتاب الشفاء»، (ص/ ٨٣، ٨٤).

(٣) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ١٣٩، ٣٧٧).

(٤) الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٨٨). وانظر له أيضًا: «معيار العلم»، (ص/ ١٥٨، ١٥٩). و«شفاء الغليل»، (ص/ ٤٥٠ - ٤٥٤).

وما ذكره الغزالي طِبقٌ لما ذكره عن قياس الخلف ابن سينا قبله حين قال: «قياس الخلف هو أن يأخذ نقيض المطلوب، ويضيف إليه مقدمة صادقة علىٰ صورة قياس مُنتِج، فيَنتُج شيء ظاهر الإحالة، فيُعلَم أن سبب تلك الإحالة ليس تأليف القياس، ولا المقدمةَ الصادقة، بل سببها إحالة نقيض المطلوب؛ فإذن هو محال، فنقيضها حق»[1].

ولذلك يؤكد ابن سينا أن «قياس الخلف فإنما يفيد برهان الإنّ، لأنه يبيِّن صدق شيء بكذب نقيضه لإيجابه المحال»[2].

وما ذكراه يلخص ما أورده الفارابي قبلهما عن قياس الخلف حين قال: «إذا كانت إحدىٰ مقدمتيه (يعني القياس) أيُّهما اتَّفق صادقةً بيِّنة الصدق والأخرىٰ مشكوك فيها، لا ندري هل هي صادقة أم كاذبة، وأنتجت نتيجة ظاهرة الكذب؛ سمِّي هذا القياس قياس الخلف. ويبيَّن بهذا القياس صدق نقيض المقدمة المشكوك فيها في مقدمتي القياس، وتُجعل هي نتيجة القياس. مثل ذلك: العالم أزلي، ولا أزلي واحد مؤلف، فينتج أن العالم ليس بمؤلف، وذلك كاذب بيِّن الكذب فقد انطوىٰ إذن في القياس كذب، غير أن إحدىٰ مقدمتيه صادقة بينة بنفسها ظاهرة الصدق، وهي: ولا أزلي واحد مؤلف. فالكذب إذن إنما حصل في النتيجة عن الأخرىٰ، وما حصل عنه الكذب فهو كاذب[3]، فإذا قلنا: العالم أزلي كذب. فنقيضه إذن صادق، وهو قولنا: العالم ليس بأزلي. وهذه هي النتيجة المستفادة بقياس الخلف»[4].

علىٰ أن ابن سينا يدقق فيه من ناحية الضبط، فيرجح كونه الخَلْف بالفتح، وليس الخُلْف بالضم، فيقول: «ومعنىٰ قولهم قياس الخَلف أي القياس الذي يردُّ الكلام إلىٰ المحال، فإن الخَلف اسم للمحال. وأما الذين يقولون: قياس الخُلف بضم الخاء فقد

---

(١) ابن سينا، «عيون الحكمة»، (ص/ ١٠). وانظر له أيضًا: «النجاة»، (ص/ ٩٠، ٩١). و«الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٤٥٣، ٤٥٤). و«الهداية»، (ص/ ١٠٨، ١٠٩).

(٢) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٩٠).

(٣) هذا يشبه قولنا: ما أدىٰ إلىٰ باطل/ فاسد، فهو باطل/ فاسد.

(٤) الفارابي، «كتاب القياس الصغير»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ٨٦). وانظر له أيضًا: «كتاب الجدل»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٣/ ٩٧، ١٠٤، ١٠٥).

زاغوا؛ إذ الخُلف إنما يكون في المواعيد فقط، وبعضهم قال: إنما سُمِّي قياس الخَلف لأنه لا يأتي الشيء من بابه، بل يأتيه من ورائه وخلفه، إذ يأتيه من طريق نقيضه. والأوقع عندي أن الخَلف المستعمل ههنا هو بمعنىٰ المحال لا غير»[1].

ويرىٰ الغزالي تجويز الوجهين، فيقول: «يجوز أن يُسمَّىٰ هذا قياس الخَلْف، لأنك ترجع من النتيجة إلىٰ الخَلْف، فتأخذ مطلوبك من المقدمة التي خلفتها كأنها مسلَّمة. ويجوز أن يُسمَّىٰ هذا قياس الخُلْف، لأن الخُلْف هو الكذب المناقِض للصدق، وقد أدرجت في المقدمات كاذبة في مَعرِض الصدق. ولا مشاحَّة في التسمية بعد فهم المعنىٰ»[2].

وخلاصة ما تقدم، أراني أتفق تمامًا مع ما لخصه أستاذي الدكتور مختار عطا الله بـ «أن للتناقض عند المنطقيين مفهومًا محدّدًا تحققه شروط محددة، ولكنه عند المتكلمين أشمل وأوسع من هذا بكثير، حيث لا يقف عند قضيتين سلبًا وإيجابًا، وإنما يشمل كل ما يتعارض من المعاني ويتضاد، سواء سيقت علىٰ هيئة قضايا، أو كانت معروفة من مذهب الخصم. وعندما يصل المستدل برأي خصمه إلىٰ موقف متناقض يكون قد نجح في إثبات فساد مذهبه، والبرهنة علىٰ أن القول الذي يؤدي إلىٰ هذا الاختلاف باطل لا محالة»[3].

وقد ذكر ابن فورك عن الأشعري أن من الوجوه التي يعرف بها انقطاع المنقطع: «أن ينقض ببعض كلامه بعضًا، وهو كقول المجوس: لم لمْ يخلق الله -تعالىٰ- الشر، فلما قيل لهم: فمن خلق إبليس الذي هو أعظم الشرور، قالوا: الله تعالىٰ، فنقضوا ببعض كلامهم بعضًا»[4]. ومن ثم أوجب علىٰ الجدلي «أن لا يغفل عن توقيف خصمه علىٰ مناقضته إن كانت(وقعت أو وجدت) منه»[5].

---

(١) ابن سينا، «القياس من منطق الشفاء»، (ص/ ٤١١).

(٢) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٦٠).

(٣) أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٢٥٠).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣١٦).

(٥) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣١٨).

وأورد الجويني في «الكافية» وجوه المناقضة في الشرعيات والعقليات، فذكر منها:

- أن يُثبِت جملةً علىٰ حكم فينقضها في التفصيل.
- أن تتناقض المقالة في نفسها قبل إقامة الدلالة عليها.
- أن يكون حكم الفرع علىٰ خلاف حكم الأصل عند التأمل.
- أن تكون المناقضة بإيجاب الحكم علىٰ خلاف حكم نظيره.
- أن تكون المناقضة بأن لا يقول ما تقتضيه مقالته.
- أن تكون المناقضة بأن يعلِّل مذهبه بما يقتضي سقوط ذلك المذهب.
- وقد يُستدَل بإيجاب شيء فيُنتقَض بإيجاب مثل ذلك الشيء فيما لا يقول به أحد[1].

ثم يؤكد الجويني ما للمناقضة من دور بارز في إبطال المذاهب وإفسادها، وأثرها السيئ في المناقَض إذا كان ذلك في مناظرة، فإنَّ «أظهر سؤال قيَّده به الخصم هو النقض؛ فإنه يورِث الدهشة والتحيُّر علىٰ المعلِّل إلىٰ أن يخرج عنه بدفعه. فالواجب علىٰ المعلِّل أن يكون قد فكر وتأمل قبل ملاقاة الخصم، وإظهاره عليه اعتلاله»[2].

وسيرد لتلك الوجوه التي ذكرها الجويني نماذج تطبيقية فيما سيأتي الآن من الكلام عن الاستعمال الكلامي والفلسفي للتناقض.

---

(١) راجع هذه الوجوه بأمثلتها الشرعية عند الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ١٧٢ - ١٧٥).

(٢) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ١٧٨).

★ ثانيًا- التعويل على بطلان التناقض في الاستدلال الكلامي والفلسفي:

يؤكد أبو الحسن الأشعري أن ما ينزع إليه المتكلمون في مجادلاتهم ومناظراتهم العقدية من مناقضة الخصوم، إنما هو منحىٰ شرعي، وطريقة مستقاة من أنوار الوحيين الشريفين، فيقول: «وأما أصلنا في المناقضة علىٰ الخصم في النظر، فمأخوذ من سنة سيدنا محمد ﷺ، وذلك تعليم الله ﷻ إياه حين لقي الحبر السمين، فقال له: نشدتك بالله، هل تجد فيما أنزل الله -تعالىٰ- من التوراة أن الله -تعالىٰ- يبغض الحبر السمين؟ فغضب الحبر حين عيره بذلك، فقال: ما أنزل الله علىٰ بشر من شيء. فقال الله -تعالىٰ-: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا﴾ [الأنعام:٩١] الآية. فناقضه عن قرب، لأن التوراة شيء، وموسىٰ بشر، وقد كان الحبر مقرًّا بأن الله -تعالىٰ- أنزل التوراة علىٰ موسىٰ. كذلك ناقض الذين زعموا أن الله -تعالىٰ- عهد إليهم ألا يؤمنوا لرسول حتىٰ يأتيهم بقربان تأكله النار، فقال -تعالىٰ-: ﴿قُلْ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِى بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [آل عمران: ١٨٣]، فناقضهم بذلك وحاجَّهم»(١).

وسار المتكلمون علىٰ ذلكم الهدي، متيقِّنين أن «الباطل ينقض بعضه بعضًا، والحق يؤيد بعضه بعضًا»(٢). يثقون فيما يؤدي التناقض إليه من إبطال المذهب ونقضه، ولذا قال الجويني بعد أن أورد جملة من مناقضات المعتزلة في أحكام الأكوان: «فهذه مناقضاتهم أوردناها ولم نترك منها مذهبًا فيها أصلًا، ليتدبر المتدبر مناقضات الخصوم، ويتشبث بها في مجاري الجدال»(٣). وعدَّ الاستناد إليه والاعتماد عليه أصلًا أصيلًا وأساسًا متينًا في إبطال المذاهب حين قال: «وإذا وضح التناقض اكتفىٰ اللبيب متمسِّكًا في الحكم ببطلان أصل المذهب»(٤).

وفيما يأتي من سطور طائفة من نصوص تؤكد هذه الثقة المفرطة في إبطال ما كانت

---

(١) أبو الحسن الأشعري، «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام»، (ص/ ٧، ٨).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٦٣١).

(٣) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٤٨٦).

(٤) تقريرٌ للجويني نقله عنه تلميذه أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٨٧).

نتائجه آيلة إلىٰ التناقض، وبعضٌ من النماذج التطبيقية أشير إلىٰ الوجه الذي تدخل تحته من وجوه المناقضة التي ذكرها الجويني.

فأول تلك النصوص، ويندرج تحت الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرها الجويني، وهو أن يكون المذهب في نفسه متناقضًا - قول القاضي عبد الجبار مقررًا أن ما كان هذه حاله فلا يتشاغل بنقضه لجلاء تناقضه وظهوره: «اعلم أن كثيرًا من المذاهب يُستغنَىٰ بذكر تفصيله عن التشاغل بذكر نقضه وإفساده، لتناقضه في نفسه، وكونه غير مبنيٍّ علىٰ الأدلة والحجاج وعلىٰ أصول مقررة، ولكون كثير منه غير معقول»[1].

ونقد الماتريدي ما تهذي به المنانية من الثنوية، ثم قال: «ومن تأمل القول وجده كله متناقضًا، من غير أن يحتاج إلىٰ تكلف الدلالة علىٰ إبطال القول سوىٰ تفسيره»[2].

ومن ذلك أيضًا ما ذكره أبو المظفر الإسفراييني عن الزعفراني مؤسس فرقة الزعفرانية من فرق النَّجَّارية، أنه كان يعبر عن مذهبهم بعبارات متناقضة «فكان يقول: كلام الله -تعالىٰ- غيره، وإن كل ما هو غيره فهو مخلوق؛ ثم كان يقول: الكلب خير ممن يقول: إن كلام الله مخلوق. ومن كان كلامه علىٰ هذا النمط كان الكلام في عقله لا في دينه[3]»[4].

«الاشتغال بنقض المذاهب -إذن- يكون ضروريًّا عندما يكون قول صاحبه داخلًا تحت ما يمكن أن يعقل، أو يكون فيه شبهة من ذلك، أو يكون معتمدًا علىٰ حجة أو دليل يتوهم أصحابه صحته، فيكون الواجب عندئذ أن يظهر المرء فساد ما توهم الخصم صحته؛ أما إذا كان قول الخصم واضح البطلان، بيِّنَ الفساد، مليئًا بالمتناقضات، فالاشتغال بنقضه تحصيل حاصل»[5].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٩).

(٢) الماتريدي، «التوحيد»، (ص/ ٢٢٦).

(٣) وهذا القول يشبهه قول ابن حزم حين قال: «وهل يأتي التناقضَ مَنْ دماغُه سالمٌ أو فيه آفةٌ يسيرةٌ». [ابن جزم، «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، الرياض - السعودية، (ط. ١)، (١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢م)، (٢/ ١٠٠).

(٤) أبو المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٠٢).

(۞) الضرورة المقصودة هنا تواتر الخبر عنه ﷺ بذلك.

(٥) أ. د. مختار عطا الله، «مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي»، (ص/ ١٧٥).

وممن لا يتشاغل به ولا يستأهل صاحبه الرد عليه أيضًا من كان تناقضه ناتجًا عن عدم القول بما تقتضيه مقالته، ومن نماذج ذلك ما ذكره الجويني، وجعله آخر فقرة من باب النبوات في «الإرشاد»، جوابًا لمن سأله عن إعراضه عن الرد علىٰ فرقة من اليهود تدعَىٰ العيسوية، يثبتون نبوة نبينا محمد ﷺ بيد أنهم ينكرون كونه مبتعثًا إلىٰ الناس كافة، وأن شريعته مؤبدة. قال الجويني: «فإن قيل: قد استوعبتم ما يليق بالمعتقد من النبوءات، وأضربتم عن الرد علىٰ العيسوية، قلنا: إنما فعلنا ذلك لوضوح تناقض قولهم، بأنهم التزموا شريعته ثم كذبوه، وقد علمنا ضرورة(*) أنه ادَّعىٰ كونه مُبتَعَثًا إلىٰ الثقلين، وأرسل دعاته إلىٰ الأكاسرة وملوك العجم، فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم»[١].

ومما تَناقُضه ناتجٌ عن مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل عند التأمل، ما رد به الماتريدي علىٰ أبي القاسم الكعبي المعتزلي، في قوله مرة بأنه لا يجوز أن يكون الله يحويه مكان، وقوله مرة أخرىٰ: هو في كل مكان علىٰ معنىٰ أنه عالِم به حافظ له، كما يقال: فلان في بناء الدار، أي في فعله «ثم العجب في قوله هو في كل مكان بمعنىٰ العالِم، والعالِم اسم ذاته، وهو بذاته عنده ليس في مكان، ولا يحقق لله علمًا ليبلغ المكان الذي قال: هو فيه. تأملوا لتفهموا تناقضه في القول»[٢].

ومن نماذج تحقق التناقض بتعليل المستدل مذهبه بما يقتضي سقوط ذلك المذهب نفسه، وبنقض التفصيل ما ذُكر في الإجمال - ما قاله ابن فورك في تشنيعه علىٰ ابن خزيمة في صفة كلام الله ﷻ بأنه نقض ما ينتحله من القول بأن القرآن غير مخلوق، وأن كلام الباري -جل ثناؤه- قديم لم يزل، حين ترجم ابن خزيمة بابًا من أبواب إثبات صفة الكلام «فقال: باب في صفة معنىٰ تكلم الله بالوحي والبيان، وأن كلام ربنا لا يشبه كلام المخلوقين؛ لأن كلام الله كلام متواصل لا سَكْتَ بينه ولا صمت، لا ككلام الآدميين الذي يكون بين كلامهم صمت وسكت لانقطاع النفس أو التذكر والعِيّ»[٣]. فكان أن رد ابن فورك بقوله: «واعلم أنه نقض بهذه

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٥٧).

(٢) الماتريدي، «التوحيد»، (ص/ ١٣٩).

(٣) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ١٨٤). وانظر هذا الباب عند ابن خزيمة، «كتاب التوحيد»، (ص/ ١٢٤).

الترجمة ما هو أصل من أصول السنة في أن كلام الله غير مخلوق ولا محدث، وأنه لم يزل كلامًا، وذلك بما ذكره في قوله: إنه كلام متواصل لا سكت بينه. من قِبَل أن ما كان كذلك فالثاني متجدد بعد الأول، وكذلك الثالث بعد الثاني، وما كان كذلك كان محدَثًا مخلوقًا، ولم يزد الجهمية القائلون بخلق القرآن علىٰ ذلك لمَّا قالوا: إنه كلام يُحدِثه حالًا بعد حال، ويجدِّده مرة بعد أخرىٰ. فنَقَضَ ما أَسَّسَ، وهَدَمَ ما بَنَىٰ. وقد تقدم شرط واضع هذا الكتاب في باب صفات الله أنه لا يتكلم في كيفيتها، فإنه لا يثبتها علىٰ هذا الوجه، بل يجريها مجرىٰ التسليم دون البحث والتغير[1]، وهذا منه نقض لذلك الأصل»[2].

وعندي أن هذا من أخطر ما يؤدي إليه التناقض، وهو نقض المذهب والأصل الذي يقول به مناقضُ نفسه، إذ يعد هذا دليلًا علىٰ تخليطه واضطرابه. فكيف يدفع شُبَه غيره إن كان مخلطًا في مذهبه غير متحقق ولا محقق له ومنه؟!

والعجيب أن القاضي عبد الجبار وَصَمَ مذهب الأشاعرة في إثبات صفة الكلام لله -تعالىٰ- وتعليل ضرورة إثباتها له ﷻ بالتناقض، من جهةٍ تشبه ما آخذ به ابن فورك ابن خزيمة، ونص القاضي علىٰ فظاعة ما كان وجه التناقض فيه أن تكون علة تصحيح المذهب ناقضة لذلك المذهب، قال: «ومن طريف أمرهم أنهم حكموا بإثباته -تعالىٰ- متكلمًا لنفي الخرس والسكوت عنه قياسًا علىٰ الشاهد، والذي وجدوه في الشاهد متضادًّا علىٰ الحي -علىٰ زعمهم- هو الخرس المعقول والسكوت والكلام المعقولان، فكيف يصح إثباته متكلمًا بكلام مخالف لهذا الكلام لنفي الخرس والسكوت عنه؟ فقد بان أن تعليلهم يقتضي كون كلامه -سبحانه- مثلًا لكلامنا، ومذهبهم بخلافه. وحسبك بمذهب قوم فسادًا أن يثبت بعلة ناقضة له، لأن من حق العلة أن يثبت بها المذهب؛ فإذا كانت تنقضه دل ذلك علىٰ قلة تمييز الذاهب إلىٰ ذلك المذهب»[3].

---

(١) كذا في الأصل المطبوع، والأصح: التنقير، بمعنىٰ البحث والتفتيش.

(٢) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ١٨٤). وانظر ما ذكره ابن خزيمة في عدم التكلف بالكلام علىٰ وصف كيفية الصفات: «كتاب التوحيد»، (ص/ ٥٨، ١٠٦).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (خلق القرآن)، (٧/ ١٤٤).

ولأن التناقض من أشنع المواقف التي يصار إليها، كان الوكد من تأليف الغزالي لكتابه «تهافت الفلاسفة» بما يعني تساقطهم - إظهارَ تناقضهم، ولذا قال في مقدمة الكتاب: فلنقتصر علىٰ إظهار التناقض في رأي مقدَّمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذَّبها بزعمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقىٰ ما هو الأقرب إلىٰ أهوائهم، وهو «أرسطوطاليس»(١).

فالمقصود من التهافت الذي اختاره الغزالي مضافًا إلىٰ الفلاسفة التناقض وتعارض آرائهم وأفكارهم، وجعل ذلك هدفًا له من الكتاب، إذ يقول: «ليُعلم أن المقصود تنبيه مَنْ حَسُنَ اعتقادُه في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية من التناقض ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مُطالِبٍ مُنكِر، لا دخول مُدَّعٍ مُثبِت»(٢).

وهو لا يغفل في تضاعيف الكتاب عن أن يُنبِّه قارئه علىٰ تذكر هذا الهدف؛ فيقول بعد أن أورد المسائل العشرين التي سيظهر تناقضهم فيها علىٰ الإجمال: «فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية»(٣).

ويقول: «ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم»(٤). أي بما يبين تناقضهم.

---

(١) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٧٦). وقد ذكر الغزالي في «المنقذ من الضلال» «أصناف الفلاسفة»، فذكر (الدهريون والطبيعيون والإلهيون)، فذكر عن الإلهيين أنهم المتأخرون من الفلاسفة كسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، ثم قال: «وأرسطوطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب لهم العلوم، وحرَّر لهم ما لم يكن محررًا من قبل، وأنضج لهم ما كان فجًّا من علومهم، وهم بجملتهم (يعني الإلهيين من الفلاسفة) ردوا علىٰ الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم ﴿وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ﴾ [الأحزاب: ٢٥]، (ص/ ٩٨). ثم قال: «علىٰ أنه لم يقم بنقل علم أرسطوطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين (يعني: الفارابي وابن سينا)، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلبُ المطالِع حتىٰ لا يُفهم، وما لا يفهم كيف يُرد أو يُقبل؟». (ص/ ٩٨).

(٢) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٨٢).

(٣) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٨٧).

(٤) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٢٣).

ولأن التهافت في اللغة يعني تساقطوا موتىٰ، فإن هذا يعني الهدم التام والنقض الكامل لآرائهم. وقد أعرب الغزالي عن سبب هذه التسمية، فقال: «لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين، بل خوض الهادمين المعترضين، ولذا سمينا الكتاب «تهافت الفلاسفة» لا تمهيدًا لحق»[1]. ويقول: «هذا الكتاب ما صنفناه إلا لبيان التهافت والتناقض من كلام الفلاسفة»[2].

وإذا كان هذا هو الهدف من الكتاب، وكانت آليته التي ارتكز عليها ومعول الهدم إظهار تناقضهم أدركنا شناعة لجوء الخصم إلىٰ التناقض.

ولعل الغزالي قد استفاد مصطلح التهافت من شيخه الجويني، فقد أورده الجويني وجمع بينه وبين التناقض علىٰ جهة الترادف حين ذكر أن من وجوه انقطاع الخصم أن يقع في كلامه «تهافت وتناقض يدفع بعضه بعضًا، كقول النصارىٰ: ﴿ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة:٧٣]، مع قولهم: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]»[3]. وكذلك استعمل ابن فورك التهافت بمعنىٰ التناقض في «مشكل الحديث وبيانه» في رده علىٰ ابن خزيمة كما سيأتي.

وأشفع الآن هذه النماذج بنماذج أخرىٰ تفصيلية بحسب ما ترد في سياق ترتيب المسائل في المصنفات الكلامية. وكثير من هذه النماذج التي سأوردها تنص علىٰ وجه التناقض، وإلا يكون ظاهرًا، كما لا يخلو كثير منها من عبارات تشي بفاعلية إلجاء الخصم إلىٰ التناقض في إبطال مذهبه.

في الرد علىٰ منكري النظر قال الجويني: «وإن زعموا (يعني منكري النظر) أن العلم ببطلان النظر مدرك نظرًا، فقد أفضحوا بتناقض، حيث نفوا جملة النظر وصححوا بعضه، وهذا تناقض لا خفاء به»[4].

قال أبو القاسم الأنصاري: «إنما التناقض في إبطال الشيء بما يُدَّعىٰ فيه البطلان،

---

(١) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٨٠).

(٢) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٢٥٨). وانظر: أ. د. سليمان دنيا، مقدمة تحقيق «تهافت الفلاسفة» للغزالي، (ص/ ١٨، ١٩، ٤٣). وأ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٢٤٨، ٢٤٩).

(٣) الجويني، «الكافية»، (ص/ ٥٥٣). وانظر: (ص/ ٥٥٦).

(٤) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٥).

وذلك أن الذي يدَّعي أن النظر فاسد علىٰ معنىٰ أنه لا يفضي إلىٰ العلم، إذا تمسَّك بما اعتقد أنه لا يفيد علمًا، ليفيد له علمًا - فقد جمع بين نقيضين»[1]. وأوضح البدهيات بطلان الجمع بين النقيضين[2]، ومن ثم ف «إبطال الشيء بما يُدَّعَىٰ فيه البطلان باطل قطعًا»[3].

ذكر ابن فورك عن الأشعري إنكاره قول المعتزلة بشيئية المعدوم، وأبطله لتناقضه في نفسه، «وكان يقول: المنفي لا يكون إلا معدومًا، والمثبت لا يكون إلا موجودًا، وأن قول القائل: شيء، إثبات، وقوله: لا شيء، نفي. فإن في تسمية المعدوم شيئًا علىٰ الحقيقة تناقض، وإيجاب أن يكون شيئًا لا شيئًا، وذلك محال»[4].

وناقضت المعتزلة في القول بشيئية المعدوم من جهة أنهم «ثبَّتوا المعدوم شيئًا وذاتًا وعينًا، ووصفوه بخصائص أوصاف الأنفس، وزعموا أنه جوهر في عدمه لنفسه، وأن العرض لون أو طعم أو رائحة أو كون، فأثبتوا خصائص الأجناس عدمًا، كما أثبتوها وجودًا، وناقضوا في أوصافٍ منها التحيُّز، فلم يصفوا الجوهر المعدوم بالتحيُّز، وإن كان التحيُّز من صفات النفس عندهم»[5].

في إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع، رد المتكلمون علىٰ الدهرية القائلين بحوادث لا أول لها بإلزامهم التناقض من وجوه شتىٰ. قال أبو رشيد النيسابوري في بيان أن اعتقاد قدم الجسم مع أنه لم يخل من الحوادث لا يمكن، وإن قيل فيها بأنها غير متناهية، فإنها لا تخرج عن كونها معلومة: «فإذا كان كذلك فلا يخلو: إما أن

---

(١) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٢). وانظر أيضًا: ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٧٠، ٦٩). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٣٣). والغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٠٧). وقد نحا هذا النحو من إلجاء الخصم إلىٰ التناقض في الرد علىٰ منكري إفادة النظر جل المتكلمين. راجع: «الرد علىٰ منكري إفادة النظر العلمَ»، في المبحث الأول الخاص بالنظر، في الفصل الأول من هذه الدراسة.

(٢) أ. د. سليمان دنيا، من تعليق له علىٰ نص للغزالي، في «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٤٦)، (هامش رقم/ ١).

(٣) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٤).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٥٢).

(٥) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٢٤). وانظر أيضًا في تناقضهم في شيئية المعدوم بالإلزامات: (ص/ ١٢٨). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٨٠).

يقال بأن لكلها ابتداء، أو يقال إنه لا ابتداء لكلها، أو يقال بأن لبعضها ابتداءً وبعضها لا ابتداء له. ولا يمكن أن يقال بأن لكلها ابتداء مع القول بأنها لا أول لها وأنها غير متناهية، لأن ذلك يتناقض. وكذلك لا يمكن أن يقال بأنها كلها لا ابتداء له مع القول بأنه حوادث؛ لأنه يتناقض.

وكذلك إذا قيل: لبعضها ابتداء وبعضها لا ابتداء له يتناقض، لأن القول بأن لبعضها ابتداء منع من القول بأنه أجمع بلا ابتداء وأنها غير متناهية. والقول بأن بعضها لا ابتداء له يمنع من القول بأنها أجمع حادث؛ فعلمت بأن قولهم هذا يتناقض»[1].

وزاد ذلك بيانًا بقوله: «فإنهم قطعوا بأن كل واحد من هذه الحوادث له أول، ثم إذا قالوا بأن جملتها لا أول لها كان ذلك يتناقض، وجرىٰ ذلك مجرىٰ أن يقول القائل: إن كل واحد من الهند مخطئ في دينه واعتقاده، ثم يقول في جملتهم: إنهم ليسوا مخطئين؛ فيكون ذلك مناقضة. وكذلك إذا قال في كل واحد من الزنج: إنه أسود، ثم يقول في جملتهم: إنهم ليسوا سودًا، ويقول في جماعة من الرجال إن كل واحد منهم إنه رجل، ثم يقول في جملتهم إنهم ليسوا رجالًا. فكذلك ههنا إذا قالوا إن كل واحد من هذه الحوادث له أول وجملتها لا أول لها، كان مناقضة»[2].

وقد أوضح السبب في هذا، وهو أن إثبات الصفة للآحاد ونفيها عن الجملة يتناقض[3]، وقال: «القول بإثبات حوادث لا تتناهىٰ يتناقض، ويجري مجرىٰ القول بوجود الضدين، لأن ما لا يتناهىٰ هو ما لا أول له ولا آخر، وما يكون حادثًا لا بد أن يكون له أول وآخر»[4].

وكذلك إذا قيل بأن الجسم قديم ومع هذا لم يخلُ من الحوادث فإن «ذلك يتناقض من حيث إن قولنا: قديم معناه لا ابتداء لوجوده، وقولنا: محدث، أن لوجوده ابتداء. فالقول بأنه قديم وأنه لم يتقدم الحوادث يناقض آخر الكلام أولُه»[5].

---

(١) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٣٩، ٢٤٠).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٤١، ٢٤٢).

(٣) انظر: أبا رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٤٣).

(٤) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٦٤).

(٥) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٧٣). وانظر معها أيضًا: (ص/ ٢٦٨). وقارن بالقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١١٤).

وتناقض الدهرية في قولهم بحوادث لا أول لها - مُدرَك بطلانه وفساده بالبديهة «وأقرب الأمور فيه أن الجمع بين نفي النهاية والمصير إلىٰ التناهي تناقض لا ينكره لبيب»[1].

وعد أبو المعين النسفي قول القائلين بأن العالم قديم لأن الباري -تعالىٰ- أو جودَه أو علمَه أو قدرَته أو حكمتَه علةُ وجوده - قولًا في غاية الفساد، وأن قدم ما يتعلق وجود العالم به لا يوجب قدم العالم «يحقق ذلك أن هؤلاء جميعًا أقروا بكون العالم مصنوعًا ثم ادَّعوا قدمه لكون ما يتعلق وجوده به قديمًا . . . والقول بقدم ما تعلق وجودُه بغيره مناقضة ظاهرة؛ إذ القديم ما يستغني في وجوده عن غيره، والمحدَث ما يتعلق وجوده بغيره. فهم إذا قالوا: هو قديم، وقالوا مع ذلك: إن وجوده تعلق بغيره، صاروا قائلين: إنه قديم محدَث، وهو متناقض، لأنه يصير كأنهم قالوا: العالم لا ابتداء لوجوده، ومع هذا لوجوده ابتداء»[2].

وجعل الباقلاني المصير إلىٰ هذا التناقض جوابًا لا مخلص منه في الرد علىٰ الدهرية، وعلىٰ الثنوية إذا قالوا إن تباين أصلَي النور والظلام وامتزاجهما لا غاية لهما ولا أول، فلا تباين إلا وقبله امتزاج، ولا امتزاج إلا وقبله تباين، وهكذا أبدًا. قال الباقلاني: «يقال لهم (يقصد أهل التثنية) ولمن قال بذلك من أهل الدهر: إن قولكم لا أول للحوادث يقتضي قدمها وأنها لم تكن عند عدم. وقولكم فيها: إنها حوادث نَقْضٌ لذلك؛ لأن القول «حوادث» هو جمع «حادث» والحادث حقيقته أنه ما وُجِد عن عدم. فحقيقة الجمع الذي يقع عليه الاسم أنه موجود عن عدم. ومن المحال أن يدخل في جمع الحوادث ما لا أول لوجوده. فمحال إذن قولكم إن ما وقع عليه قولكم

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٢١٥). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣١٧).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٧٣). وَرَدَ الرد علىٰ الدهرية في مواضع متعددة من هذه الرسالة، فجاء ذكرها عند الكلام عن التفرقة بين نوعي التسلسل، في المبحث الثاني من الفصل الثالث. وسيرد عند الكلام علىٰ تحديد المصطلحات في المبحث الثالث من الفصل اللاحق إن شاء الله. ولذا اقتصرت علىٰ هذا القدر ههنا، واكتفيت بالإحالة إلىٰ التفصيل في هذه المواضع المشار إليها.

«حوادث» لا أول له، أو منه ما لا أول له. ولا جواب لهم عن ذلك»[1].

وهذا التناقض بعينه هو ما ألزم به الغزالي الفلاسفة. فمن الأمثلة التي استدل بها علىٰ تناقضهم، مما يدخل في تناقض المذهب في نفسه - ما ذكره عن تناقضهم في قولهم بقدم العالم مع إثباتهم صانعًا له. قال الغزالي: «وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم، ثم أثبتوا له صانعًا مع ذلك. وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج إلىٰ إبطال»[2].

وألزموا النصارىٰ التناقض في قولهم بالتثليث، جوهر واحد، وثلاثة أقانيم. قال القاضي عبد الجبار: «فأما النصارىٰ فقولهم يتناقض، لأنهم يقولون في الإله: إنه واحد في الحقيقة، ثلاثة في الحقيقة، وهذا محال. لأن كونه واحدًا يقتضي ألا ثاني له، فكيف يصح أن يكون مع ذلك ثلاثة؟»[3].

وألزمهم القاضي هذا التناقض في موضع آخر منبهًا علىٰ أنه تناقض من حيث المعنىٰ لا من حيث العبارة واللفظ، قال: «إن الذي ادعيناه عليهم من التناقض أردنا به تناقض المعنىٰ، وأنه لا يصح اعتقاده، دون تناقض الألفاظ كما ندعيه علىٰ من قال في الشيء الواحد إنه موجود معدوم، وفي الجوهر الواحد إنه أسود أبيض ... فكذلك القول فيما ألزمناه النصارىٰ، أنَّا ادعينا أن ما قالوه من كون الشيء الواحد ثلاثة في الحقيقة من وجه واحد أو وجهين لا يصح أن يُعتقد، وما لا يصح اعتقاده لم يكن للتشاغل بإفساده وجه»[4].

وينص أبو رشيد النيسابوري في الرد علىٰ النصارىٰ أيضًا علىٰ أن «قولهم: إن الله -تعالىٰ- شيء واحد ثلاثة أشياء، مناقضة، لأن الواحد ما لا بعض له، وثلاثة ما له بعض، فكأنهم قالوا: لا بعض له، وله بعض، وهذه مناقضة ظاهرة، وتنزل منزلة قول

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٦٦).

(٢) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٥٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٣٠). وانظر له أيضًا: «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٩٢، ٢٩٣). وانظر أيضًا: الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ١١٠، ١١١).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٩٠).

من يقول في الشيء الواحد: إنه موجود معدوم، قديم محدث»[1].

ويذكر الجويني كذلك طرفًا من مناقضات النصارىٰ، في قولهم بالاتحاد، فيقول: «ثم أطبقت النصارىٰ علىٰ أن المسيح إله، وأطبقوا أنه ابن، واتفقوا علىٰ أنه لاهوت وناسوت، وهذه مناقضات؛ فإن إطلاق اسم الإله يمحِّض حكم الإلهيَّة، وليس المسيح إلهًا محضًا. ثم أطبقوا علىٰ أن المسيح صُلب، ولما رُوجعوا قالوا: المصلوب الناسوت، والناسوت المحض ليس هو المسيح»[2].

وعد الغزالي مذهب النصارىٰ في الاتحاد مذهبًا متناقضًا في نفسه، فإن «قول القائل: إن العبد صار هو الرب -علىٰ ما يقول أصحاب مذهب الاتحاد- كلام متناقض في نفسه»[3].

وكانت هذه المناقضات في مذهبهم كفيلة بأن تأتي علىٰ سحق رسالة راهب فرنسا، وأن يكون كلامه سدىٰ وهباء منثورًا، عند أبي الوليد الباجي، فقد عاب ما أورده الراهب بقوله: «ولو تتبعنا ما في كتابك من التناقض وفساد الوضع ومستحيل القول لَمَا سلم منه إلا اليسير الحقير ... مع تمويهات لا تصح وتلفيقات لا تثبت ولا تُنصر»[4].

أما فيما يتعلق بإثبات الصفات لله -تعالىٰ- وما يجب له منها، فإن القرامطة الباطنية لم يصفوا الله بصفة قط، فزعموا أن الباري لا يوصف بشيء، فلا يقال إنه موجود ولا أنه ليس بموجود، ولا قادر ولا أنه ليس بقادر، وكذلك كونه عالمًا وحيًّا، وكان رد المتكلمين أن ذلك يتناقض. قال الحاكم الجشمي: «ويقال للقوم: أتصفونه بصفةٍ ما أم لا؟ فإن قالوا: لا. قلنا: هذا نفي. وكيف تثبتونه من غير إثبات صفة؟ فإن قالوا: نصفه بأنه هو فقط وأنه باري. قلنا: فما بال سائر الصفات لا تصفه بها. وبعد، فقد ناقضت، حيث وصفته بصفة»[5].

---

(١) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٦٣٥).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٥١).

(٣) الغزالي، «المقصد الأسنىٰ»، (ص/ ١٣٥).

(٤) الباجي، «رسالة في الرد علىٰ راهب فرنسا»، (ص/ ٧٤).

(٥) الحاكم الجشمي، «تحكيم الأصول»، (ص/ ٨٥).

وشنَّع الغزالي علىٰ ابن سينا في قضية علم الله، فقد خالف ابن سينا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلىٰ أنه لا يعلم إلا نفسه احترازًا عن لزوم الكثرة، فشاركهم في نفي الكثرة، ثم بايَنَهم في إثبات العلم بالغير «ثم لم يستحي من الإصرار علىٰ نفي الكثرة من كل وجه، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره وبجميع الأشياء، هو ذاته من غير مزيد، وهو عين التناقض الذي استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه»[(١)].

وفي صفة الكلام وقول المعتزلة بحدوث القرآن، وأن عين ما نقرؤه كلام الله، ألزمهم أبو المعين النسفي تناقضهم في هذا، ونقض ذلك لمذهب أصيل من أصولهم، وهو كون الفعل فعلًا لفاعلَيْن «لأن القارئ يقرأ باختياره وهو فعله، حتىٰ إنه يثاب عليه، فلو كان هذا فعل الله -تعالىٰ- لكان فعلًا لفعلَيْن، وكلامًا لمتكلمَيْن، فصاروا بدعواهم أنه فعل فاعلَيْن مناقضين، لأنهم يزعمون أنه محال أن يكون فعلٌ ما فِعلَ الفاعلَيْن، ومقدورٌ ما مقدورَ القادرَيْن، ولهذا أنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ، فأبطلوا بهذا ما جعلوه أصلًا في مسألة خلق الأفعال، فإنهم يعدون كونَ شيءٍ فعلًا لفاعلَين محالًا قياسًا علىٰ استحالة كونَ كلامٍ كلامًا لمتكلمَيْن»[(٢)].

وألزم الغزالي الفلاسفة التناقض في إثبات صفة الكلام مع كونهم لا يثبتون الكلام النفسي، ولا الأصوات الإلهية في الوجود، وإنما يثبتون سماع الصوت بالخلق في أذن النبي من غير صوت من خارج[(٣)].

والماتريدية تفردت -كما هو معروف- بإثبات صفة التكوين لله، وأنها صفة أزلية قائمة بذات الله كصفة العلم والقدرة والإرادة، وأن التكوين لكل مكوَّن تكوينًا له وجوده، كإرادة وجود كل موجود يكون إرادة لوجوده لوقت وجوده. ورد أبو المعين النسفي علىٰ الأشعري في نفي تلك الصفة بتناقضه، من حيث يتفق مع الماتريدية في

---

(١) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٧٩). هذا علىٰ ما يقوله ابن سينا في العلم الإلهي - أن الله يعلم الأشياء لا من الأشياء ذاتها، وإنما من ذاته «لأنه يعلم ذاته فيعلم ما صدر عنه من كل وجه كلي أو جزئي بنوع علم كلي». [ابن سينا، «الهداية»، (ص/ ٢٦٦). وراجع مواضع عديدة من كتابه «التعليقات»، (ص/ ١٣، ١٤، ١٥، ٢٨، ٢٩، ١١٦، ١٢٠، ١٤٩).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٨٦).

(٣) انظر: الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٠١).

دليل قدم صفة الكلام، وهي موجبة لإثبات صفة التكوين وقدمها، وهو ينفيها. قال النسفي: «أصحابنا يقولون: إن قوله: كن، عبارة عن سرعة الإيجاد من غير تعذُّر، والأشعري ومن ساعده وتابعه من متكلمي أهل الحديث يقولون: إنه (أي لفظ كن) كلام وإن العالَم خُلِق به، وإذا سلموا أن وجوده العالم وتكونه حصل به فكان تكوينًا وتخليقًا، فمن أعطىٰ الحقيقة وأنكر الاسم كان مناقضًا، وعد المتكلمون هذا من مناقضات الأشعري، وهذا لعمري أفحش مناقضة، فإنه ينفي التكوين ثم يثبته، ولو لم يكن هذا تناقضًا فلا تناقض في عالم الله تعالىٰ»[1].

يعني بذلك قوله -تعالىٰ-: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فكلام الله عند الأشعري كما عند الماتريدية صفة أزلية قائمة بذات الله تعالىٰ، وهي صفة يتعلق بها حدوث العالم، وهذا هو التكوين والإيجاد والخلق عند القائلين به، وهم الماتريدية فهم متفردون في هذه المسألة.

وفي نفي الشبيه والمثيل عن الله، يبطل الأشاعرة تعليل التماثل في الصفات بالاشتراك في الأخص، وأنه لابد من رعاية جمع صفات النفس في تبيين المماثلة، خلافًا للمعتزلة الذين يوجبون المماثلة بالاشتراك في الأخص «وقد نقضت المعتزلة أصلها، حيث أثبتوا للباري ﷻ إرادة حادثة يستحيل عليها القيام بالمحال، وقضوا بأنها مثل لإرادتنا القائمة بالمحل، وهذا اعتراف بالاشتراك في الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر الصفات»[2].

وفي علاقة هذه الصفات بالذات، وكيفية استحقاقه -تعالىٰ- لها، ناقض الأشاعرة والماتريدية من جانب والمعتزلة من جانب آخر، بعضهم بعضًا، فالقاضي عبد الجبار يقرر أن الله يستحق هذه الصفات لذاته، ويستوقح ما يقول به الأشعري من أن الله -جل شأنه- يستحقها لمعانٍ قديمة، وأبطل ذلك ممثلًا بصفة العلم، فإن الله لو كان عالمًا بعلم، لكان هذا العلم معلومًا بلا شك، فإن إثبات ما لا طريق إليه يفتح باب الجهالات، والمعلوم إما موجود أو معدوم، ولا بد أن يكون موجودًا، والموجود إما قديم وإما محدث، ثم أبطل هذه الأقسام كلها ليصل إلىٰ نفي هذه المعاني أصلًا؛

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣١٧).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٥).

ليقرر أنه -تعالىٰ- يستحق هذه الصفات لذاته وليس لمعانٍ[1]، ثم حكىٰ اعتراضًا للخصم، وأبطله بتأديه إلىٰ التناقض، قال: «فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه المعاني صفات، والصفات لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم. قلنا: هذه مناقضة ظاهرة من وجوه، أحدهما أنك قد وصفتها بأنها معانٍ، بل سميتها علمًا وقدرة وحياة. والثاني بأنك وصفتها بأنها صفات، والثالث بأنك وصفتها بأنها لا توصف، فقد نقضت كلامك من هذه الوجوه»[2].

وأبو الحسن الأشعري يحكي لزوم المناقضة لأبي الهذيل العلاف في قوله: إن علم الله هو الله، قال الأشعري: «فجعل الله ﷻ علمًا، وأُلزِم، فقيل له: إذا قلت: إن علم الله هو الله، فقل: يا علم الله اغفر لي وارحمني. فأبىٰ ذلك، فلزمته المناقضة. واعلموا رحمكم الله أن من قال: عالِم ولا علم، كان مناقضًا، كما أن من قال: علم ولا عالِم كان مناقضًا، وكذلك القول في القدرة والقادر، والحياة والحي، والسمع والبصر والسميع والبصير»[3].

وعند الجويني أن ذلك معدود من فضائحه، قال: «وقد قال أبو الهذيل: الباري -تعالىٰ- عالم بعلم، وعلمه نفسه، ونفسه ليست بعلم. وعُدَّ هذا من فضائحه ومناقضاته»[4].

وقد رام أبو هاشم الجبائي التفصِّي عن هذه الاعتراضات الواردة علىٰ أن الله يستحق هذه الصفات لذاته، فقال بالأحوال، بيد أنه قد أُلزِم التناقض فيها أيضًا، وقد جلَّىٰ عبد القاهر البغدادي قول أبي هاشم وما فيه من المناقضة، فقال: «وعَلِمَ أبو هاشم ابن الجبائي فساد قول أبيه بأن جعل الباري علة لكونه عالمًا وقادرًا، فخالف أباه فزعم أن الله عالم لكونه علىٰ حال، وقادر لكونه علىٰ حال، وزعم أن له في كل معلوم حالًا مخصوصًا، وفي كل مقدور حالًا مخصوصًا، وزعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا أشياء، وزعم أيضًا أنها غير مذكورة، وقد

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٨٣).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٨٤).

(٣) الأشعري، «الإبانة»، (ص/ ١١٤).

(٤) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٩٣).

ذكرها بقوله إنها غير مذكورة! فناقض بأول كلامه آخره، وهذا مذهب لا يعقله هو عن نفسه، فكيف يناظر في تصحيحه خصمه»[1].

ولذا قال الجويني: «القول بالحال في مبتدأ الأمر متناقض، يُدرَك تناقضه بالبديهة»[2].

علىٰ أن المعتزلة ناقضوا في هذا المذهب من جهة أخرىٰ، ذلك لأنهم لم يطردوه في جميع الصفات؛ وإنما «ناقضوا في صفتين، إذ قالوا: إنه مريد بإرادة زائدة علىٰ الذات، ومتكلم بكلام زائد علىٰ الذات، إلا أن الإرادة يخلقها في غير محل، والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به»[3].

أما ما يتصل بما يستحيل علىٰ الله من الصفات، فقد ورد فيه إلزام التناقض لمن وصف الله بالجسمية، متحايلًا بأن يقال جسم لا كالأجسام، كما يقال شيء لا كالأشياء. قال القاضي عبد الجبار: «إذا قلنا: إنه -تعالىٰ- شيء لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا، لأنا لم نثبت بكلامنا ما نفيناه بآخره ... وليس كذلك ما ذكرتموه؛ لأن الجسم هو ما يكون طويلًا عريضًا عميقًا، فإذا قلتم: إنه جسم، فقد أثبتم له الطول والعرض والعمق، ثم إذا قلتم: لا كالأجسام، فكأنكم قلتم: ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، فقد نفيتم آخرًا ما أثبتموه أولًا، وهذا هو حد المناقضة، ففارق أحدهما الآخر»[4].

ومثل ذلك تشنيع ابن فورك علىٰ ابن خزيمة تناقضه في تأويل حديث الصورة، وإثباته أن لله ﷻ صورة لا كالصور، كما أنه شيء لا كالأشياء «فأثبت لله -تعالىٰ- صورة قديمة زعم أنها لا كالصور، وأن الله خلق آدم علىٰ تلك الصورة». قال ابن فورك: «وهذا جهل من قائله، وتوغُّل في تشبيه الله -تعالىٰ- بخلقه، والعجب منه

---

(١) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٩٢).

(٢) نقله عنه تلميذه أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٨٧).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٩٥، ١٩٦).

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٢١). وانظر له أيضًا: «المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٠١). وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ضمن «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، (ص/ ١٩٩). وانظر أيضًا: الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٨٩).

أنه تأول الخبر ثم زعم أن لله صورة لا كالصور، ثم قال: إن آدم مخلوق علىٰ تلك الصورة، وهذا كلام متناقض متهافت يدفع أوله آخره؛ وذلك أن قوله: لا كالصور، ينقض قوله: إن الله خلق آدم عليها، لأن المفهوم من قول القائل: فعلت هذا علىٰ صورة هذا أي ماثلته به واحتذيت في فعله به، وهذا يوجب أن صورة آدم ﷺ كصورته جل ثناؤه، ويمنع تأويله أن له صورة لا كالصور»[(١)].

وعد القاضي عبد الجبار القول بالاستواء في حق الباري - جلت قدرته - مع القول بأنه ليس كمثله شيء تناقضًا[(٢)]. من حيث كان الاستواء والنزول من صفة المخلوقين!

وعند المعتزلة يستحيل رؤية الباري ﷻ، والأشاعرة والماتريدية يجوزانها، لكنهم ينفون الجهة، فأُلزموا التناقض، قال الحاكم الجشمي يرد علىٰ من نفىٰ التجسيم والتشبيه والجهة، لكنه يثبت رؤية الله في الآخرة: «فيقال لهم: أتثبت الرؤية وتنفي الجهة؟ فإن قال: نعم. قلنا: ناقضت؛ لأنك أثبت الرؤية فلمَّا نفيت الجهة، والرؤية لا تكون إلا في جهة؛ فقد نفيتها»[(٣)].

إذا انتقلنا إلىٰ قضية خلق الأفعال، وما ورد فيها من إلزام الخصوم التناقض، وجدنا الجويني يصنف الردود علىٰ المعتزلة فيها في ثلاثة أضرب من الكلام، وكان الضرب الثاني منها إلزامات عقلية عليهم، الغرض منها إيضاح تناقض مذاهبهم[(٤)].

وقد عد الجويني قول المعتزلة بتعلق مقدورات العبد به ناقضًا لمذهبهم في أن الله قادر لنفسه، فقال: «علىٰ أنهم نقضوا ما أسسوا، حيث قالوا: الباري -تعالىٰ- قادر لنفسه، ثم زعموا أن كونه قادرًا لا يتعلق بجميع المقدورات، فإن مقدورات العباد ليست مقدورة للباري عندهم -تعالىٰ- الله عن قولهم، فهذه صفة نفسية علىٰ زعمهم خصَّصوها»[(٥)].

وقال القاضي عبد الجبار في تضاعيف الرد علىٰ القائلين بالكسب: «وبعد، فإن من

---

(١) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٢٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٨٢).

(٣) الحاكم الجشمي، «تحكيم الأصول»، (ص/ ١١١، ١١٢).

(٤) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٨٨).

(٥) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١١٦).

قولهم أن الفعل محدَث من جميع جهاته؛ لأنه لو كان له جهة لم يكن محدَثًا منها لوجب أن يكون من تلك الجهة معدومًا أو قديمًا، وذلك فاسد عندهم، ولا بد أن يقولوا: إن بعض جهات الفعل تتعلق بالعبد، وهو كونه كسبًا، فإذا كان من هذا الوجه محدَثًا فقد تعلق بالعبد من حيث كان محدثًا علىٰ بعض الوجوه. وهذا نقض ما اعتلوا به»[1].

ومن توابع مذهب المعتزلة في نسبة الفعل إلىٰ العبد، قولهم بالتولد، وقد أنكر عليهم الأشاعرة والماتريدية ذلكم المذهب. وقد سوىٰ أبو الحسن الأشعري بين مذهبي التولد والقول بالطبيعة، وألزم من قال بأحدهما وامتنع عن القول بالثاني مناقضًا، «وكان يقول: إن الحوادث كلها مخترعة مختارة ابتداء لله -تعالىٰ- من غير أن يكون فيه شيء مولدًا لشيء، أو حادثٌ موجبًا لحادث، أو مسبَّبٌ مقتضىٰ عن سبب. وكان ينكر قول من ذهب إلىٰ القول بالطبع والطبيعة، وأنهما يوجبان ويسببان ويولِّدان، ويجمع بين الطبائعيين والمعتزلة في الرد عليهم وإنكار مذهبهم في باب التولد والطبيعة. ويقول: إن أحد القولين مشتق من صاحبه، وإن من أنكر منهم فعل الطبيعة وأجاز التولد فقد ناقض»[2].

وكان الغزالي قد شفع الكلام عن إثبات صفة القدرة لله -تعالىٰ- بالكلام علىٰ أفعال العباد وما يستتبعها من القول بالتولد، فاختتم بعد مباحثة ليست بالقليلة بأن قال: «وعلىٰ المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصىٰ، كقولهم إن النظر يولِّد العلم، وتذكُّره لا يولده، إلىٰ غير ذلك مما لا نطوِّل بذكره، فلا معنىٰ للإطناب فيما هو مستغنىٰ عنه، وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها، جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات، واقعة بقدرة الله تعالىٰ، وهو المستبد باختراعها، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض، بل الكل يقع بالقدرة (يعني القدرة الإلهية»)[3].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٢٦٨).

(٢) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٨٢، ٢٨٣).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٦٤).

وألزم القاضي عبد الجبار المجبرة التناقض في قولهم بمقارنة القدرة للمقدور، وكونها صالحة للضدين. قال: «قولهم: إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين متناقض، لأنا إذا قلنا إن القدرة صالحة للضدين، فإنما نعني به أن يصح من القادر أيهما شاء، وذلك يقتضي تقدمها، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها مما لا يتأتّىٰ فتَنَاقَض»[1].

وفي مسألة التحسين والتقبيح، استشهد المعتزلة علىٰ أنهما عقليان بأن «العاقل إذا عرض له حاجة ويحصل غرضه بالصدق، ويحصل بكذب يصدر منه، ولا مَزِيَّة لأحد الطرفين علىٰ الثاني، فإنه يختار الصدق ويجتنب الكذب، وإنما يؤثر الكذب إذا كان فيه غرض لا يحصل من الصدق، وليس ذلك إلا لكون الصدق حسنًا بالعقل»[2]. فرد أبو سعيد النيسابوري بأن «هذا كلام متناقض في نفسه؛ لأن الكذب قبيح يستحق عليه الذم، والصدق حسن يستحق عليه المدح، فكيف يُتصور استواؤهما في حصول الغرض»[3].

وألزم الجويني المعتزلة التناقض في قولهم بوجوب الأصلح علىٰ الله، ومن روافد هذا أنه -تعالىٰ- أراد بتكليف عباده الأصلح لهم، فعورضوا بالكفار الذين سبق في علمه -تعالىٰ- بلا ريب - أنهم سيكفرون: «ولا مزيد في التناقض علىٰ أن يقول القائل: آمرك وقصدي بأمري إصلاحك، مع علمي بأنك لا تصلح، ولو لم آمرك لنجوت من موبقات العواقب ومُرْدِيَات العواطب. فهذا -وُقِيتم البدع- غايةٌ في التناقض لا يخفىٰ مَدْرَكُها علىٰ عاقل»[4].

وفي إيجاب إثابة الله للمطيعين عند المعتزلة، خالف منهم في هذا أبو القاسم البلخي، فزعم أنه يجب من حيث الجود لا من حيث الاستحقاق. وقد عد القاضي عبد الجبار ذلك تناقضًا، فقال: «أما قوله(يعني أبا القاسم البلخي) في الثواب، وأنه

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٩٨).

(٢) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٣٧).

(٣) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٣٧، ١٣٨).

(٤) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٠٥).

إنما يجب إيصاله إلىٰ المطيعين من حيث الجود، فظاهرُ التناقض؛ لأن الجود هو التفضل، والتفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله. والواجب ما لا يجوز له أن لا يفعله، فكيف يقال: إن هذا يجب من حيث الجود، وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال: يجب أن يفعل ولا يجب أن يفعل، وذلك محال»(١).

وفيما يتصل بالتكليف وأحكامه، ألزم عبد القاهر البغدادي المعتزلة تناقضهم في أصلين ومذهبين لهم، حين حكموا بالجنة لأطفال المسلمين والمشركين جميعًا، ومع ذلك كذلك قالوا: إن من كمل عقله وانقضت عليه مدة قبل موته كان يمكنه فيها النظر والاستدلال، ولم ينظر ولم يستدل حتىٰ مات، مات كافرًا، وكان مستحقًّا للعقاب: «ويجب علىٰ قَوْد أصول جماعتهم (يعني المعتزلة) أن يبطلوا قولهم بأن أطفال المؤمنين والكافرين يكونون في الجنة؛ لأن الذين ماتوا أطفالًا ماتوا بعد انقضاء مدة كان يمكنهم فيها الاستدلال، فإذا لم ينظروا وجب علىٰ أصلهم كفرهم واستحقاقهم العقاب، وفي هذا بيان مناقضاتهم في أصولهم»(٢).

وثم نماذج تطبيقية أخرىٰ عند المتكلمين في إبطال ما أدىٰ إلىٰ التناقض، يضيق المقام عن استقصائها، أشير فقط إلىٰ بعضها في مواضعها من المصنفات الكلامية(٣).

أما إلزام الخصوم التناقض عند الفلاسفة، فنصادف أول صوره عندهم في أن بعضهم كان يؤلف كتابًا يخصصه لإظهار تناقض عالم ومناقضاته في كتبه، لا يمنعهم علو كعب ذلك المناقِض في العلم، ولا رفعة شأنه بين العلماء، ما دام ذلك في سبيل

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦١٨، ٦١٩).

(٢) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢١١). وكرر إيراد هذا التناقض عليهم (ص/ ٢٦٠).

(٣) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٢١، ١٤٧، ١٤٨، ٢٤٤، ٣١٥). والماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ١٠٤، ١٩٢، ١٩٩، ٢٠١، ٢١١، ٢١٣، ٤٢٨، ٤٣٦). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٩٦، ١٤٨). وأبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ٥٠، ٣٢٤). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٧٤، ٩٤، ٩٦، ١٥٩). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٨٢). والغزالي، «فضائح الباطنية»، (ص/ ١٠٤، ١٠٥). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ٢٠١، ٢١٧، ٣٢٨، ٣٥٠). و(٢/ ٥٥٢، ٦٣١، ٧٣١، ٧٣٢). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٨٤، ٣٨٥).

طلبهم للحق. وهذا ما تدعو إليه الفلسفة، ويشجع عليه الفلاسفة الحقانيون. الأمر الذي يذكرنا بصنيع الغزالي في«تهافت الفلاسفة».

فهذا أبو بكر الرازي يؤلف كتابًا في مناقضات جالينوس في مسائل الطب والفلسفة في الكتب المعزية إليه، وقد توقع استجهال الناس له لأجل هذا، ولومه وتعنيفه، فيقدم الكتاب بأن النظر والفحص والتدقيق والاحتكام إلىٰ البرهان دون التقليد والاتباع لم يزل سنة الفلاسفة، دون المتفلسفين، ويقرر أن «صناعة الطب والفلسفة لا تحتمل التسليم للرؤساء والقبولَ منهم، ولا مساهلتَهم وعدم الاستقصاء عليهم، ولا الفيلسوف يحب ذلك من تلاميذه والمتعلمين منه، كما قد ذكر ذلك أيضًا جالينوس في كتابه «في منافع الأعضاء»، حيث وبَّخ الذين يكلفون أتباعهم وأشياعهم القبول منهم بلا برهان . . . وأما من لامني وجهَّلني في استخراج هذه الشكوك والكلام فيها، فإني لا أرتفع به، ولا أعدُّه فيلسوفًا؛ إذ كان قد نبذ سنة الفلاسفة وراء ظهره، وتمسك بسنة الرعاع من تقليد الرؤساء وترك الاعتراض عليهم؛ فإنه لم تزل سنة المتفلسفين جارية بإعلاء الرؤساء والتشدد في شدة المطالبة وترك المساهلة»[1].

ثم شرع في إيراد مناقضات جالينوس في المسائل الفلسفية، فذكر منها تناقضه في قدم العالم وحدوثه؛ ومناقضته في أن موضوع الكون والفساد جسم غير مكيَّف؛ ومناقضته في مسائل الخلاء والزمان والمكان؛ ومناقضته في أمر الإبصار؛ ومناقضته في مبدأ الحس والحركة؛ ومناقضة آرائه في الكون والاستحالة؛ ومناقضة آرائه في تركيب الأجسام[2].

وما صنعه الرازي مع جالينوس صنعه الحسن بن الهيثم (ت: ٤٣٢هـ) مع بطليموس في كتابه «الشكوك علىٰ بطليموس»، فقد جعل همه بعد أن رأىٰ في كتب هذا الرجل المشهور بالفضيلة المتفنن في المعاني الرياضية(بطليموس) مواضع مشبهة وألفاظًا بشعة ومعاني متناقضة - بيانَ تلك المواضع المتناقضة، فقال: «ولسنا نذكر في هذه المقالة جميع الشكوك التي في كتبه، وإنما نذكر المواضع المتناقضة، والأغلاط التي

(١) أبو بكر الرازي، «كتاب الشكوك علىٰ كلام فاضل الأطباء جالينوس في الكتب التي نسبت إليه»، (ص/ ٤١، ٤٠).

(٢) راجع: أبا بكر الرازي، «كتاب الشكوك»، (ص/ ٤٤ - ١٢٣).

لا تَأَوُّل فيها فقط، التي متىٰ لم يُخَرَّج لها وجوه صحيحة وهيئات مطردة، انتقضت المعاني التي قررها . . . فأما بقية الشكوك فإنها غير مناقضة للأصول المقررة، وهي تنحل من غير أن ينتقض شيء من الأصول ولا يتغير»[1].

علىٰ أنني ذكرت هذين النموذجين باعتبارهما صادرين عن منزع فلسفي، وإن لم يكن الكتاب خاصًا بالفلسفة وإن كان يشملها كما عند الرازي، وإن لم يتعرض لها كما عند ابن الهيثم، الذي قصره علىٰ الرياضيات، وإن كانت قسمًا من أقسام العلم النظري في تفنينهم علوم الفلسفة إلىٰ عملية ونظرية.

اعتمد ابن سينا في رسالة أضحوية في أمر المعاد في إبطال الآراء القائلة بأن المعاد للبدن وحده أو للنفس والبدن معًا علىٰ التناقض فقال: «فليكن هذا كافيًا في مناقضة الجاعلين المعاد للبدن وحده أو للنفس والبدن معًا»[2].

وبيَّن بطلان القول بالتناسخ بما ينتج عنه من التناقض الذي يسميه خلفًا[3].

ومن النماذج التفصيلية لإظهار التناقض في المذاهب وإبطالها به، ما أورده أبو بكر الرازي في الرد علىٰ القائلين بالطبيعة وفعلها في العالَم، حين قال: «ومما يُسألون عنه أن يقال لهم: إنا وجدناكم تصفون الطبيعة بما تصفون به الحي المختار العالِم الحكيم، فتقولون: إنها لا تفعل إلا حكمة وصوابًا، وأنها تقصد غرضًا، وتفعل شيئًا لشيءٍ يكون، كفعلها للجنين العينَ للنظر، واليدَ للبطش، والأضراسَ للطحن، وأنها تضع جميع الأشياء مواضعَها، وترتِّبها علىٰ ما يجب أن ترتِّبها عليه، وأنها تُصوِّر الجنين في الرحم وتُدَبِّره ألطف تدبير حتىٰ يكمل، ثم تُدبِّر الإنسان وتجلب له الصحة وتنفي عنه الأسقام، حتىٰ قال بقراط: «الطبائع أطباء الأمراض»؛ ثم زعمتم مع ذلك أنها موات غير حية ولا حساسة، ولا قادرة ولا مختارة ولا عالمة. وهذه مناقضة بيِّنة

---

(١) الحسن بن الهيثم، «الشكوك علىٰ بطليموس»، (ص/ ٥). وقد ذكر كثيرًا من مواضع التناقض في كتب بطليموس: (ص/ ٦، ٩، ٢٠، ٢٦، ٢٧، ٣٦، ٣٨، ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٦١).

(٢) ابن سينا، «رسالة أضحوية في أمر المعاد»، (ص/ ٦٢).

(٣) انظر: ابن سينا، «رسالة أضحوية في أمر المعاد»، (ص/ ٩٠)، وانظر استعماله للتناقض باسم الخلف: (ص/ ٩٨، ١٠١).

وإحالة ظاهرة، لأن ما وصفتموها به لا يكون إلا من الحي المختار . . . ثم زعمتم أنها موات غير مختارة»[1].

وقول ابن سينا في نفي الخلاء: «لو كان الخلاء موجودًا لكان فيه أبعاد في كل جهة، وكان يحتمل الفصل في جهات كالجسم، فحينئذ إما أن تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده، وإما ألا تكون، فإن لم تداخلها كان ممانعًا فكان ملاءً، هذا خلف. وإن داخلتها دخل أبعادٌ في أبعاد، فحصل من اجتماع بُعدَيْن متساويين بُعد مثل أحدهما، وهذا خلف»[2].

وقوله في إثبات أن المادة لا تتجرد عن الصورة الجسمية: «نقول: إن تلك المادة أيضًا لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل، لأنها إن فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو؛ إما أن يكون لها وضع وحيِّز في الوجود الذي لها حينئذ، أو لا يكون. فإن كان لها وضع وحيز، وكان يمكن أن تنقسم، فهي لا محالة ذات مقدار، وقد فُرضت لا مقدار لها، وهذا خلف»[3].

ومن النماذج عندهم أيضًا ما نقل الغزالي عنهم في قولهم لإثبات أن الله وجود محض، ولا ماهية له، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها: «لأنه لو كانت له ماهية لكان الوجود مضافًا إليها وتابعًا لها، ولازمًا لها، والتابع معلول، فيكون الوجود الواجب معلولًا، وهو متناقض»[4].

---

(١) أبو بكر الرازي، «مقالة فيما بعد الطبيعة»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١١٨). وانظر: (ص/ ١٢١).

(٢) ابن سينا، «عيون الحكمة»، (ص/ ٢٣). وانظر نماذج أخرىٰ للتناقض في هذا الكتاب: (ص/ ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٤، ٥٧، ٥٨). وله أيضًا في «الهداية»، (ص/ ١٤٥، ١٤٦).

(٣) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٣٩، ٢٤٠). وانظر في هذا الكتاب أيضًا أمثلة ونماذج أخرىٰ للتناقض ويسميه خلفًا، أو هو خلف تَبيَّن استحالته بالتناقض: (ص/ ١٦٥، ١٧١، ١٧٢، ٢٤٠، ٢٧٠). وفي كتاب «النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ١٨٨، ١٩١). و«إلهيات الشفاء»، (١/ ٤٤، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ١٧٨). و(٢/ ٣١٩). و«البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١١٨). و«الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٣٤١). والقسم الثاني (الطبيعيات)، (ص/ ١٤٠).

(٤) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٩٠).

المبحث الخامس

ما أدى إلى المحال باطل

★ أولًا- مفهوم المحال، وأهمية التعويل عليه في نقض الآراء:

حكىٰ أبو الحسن الأشعري في «مقالات الإسلاميين» اختلاف المتكلمين في ماهية المحال، فذكر أن بعضهم يرىٰ أنه معنىٰ تحت القول لا يمكن وجوده، واختلف هؤلاء أنفسهم في هذا المعنىٰ، فقال فريق منهم هو اجتماع الضدين وكل ما لا يتهيَّأ كونُه، وفريق قصره علىٰ اجتماع الضدين لا غير. وقال قوم آخرون: المحال هو القول المتناقض. وقال آخرون: كل كلام لا معنىٰ له فهو محال. ثم حكىٰ قولًا أخيرًا وعزاه إلىٰ ابن الرونذي، وهو أن: كل كلام أزيل عن منهاجه، واتَّسق علىٰ غير سبيله، وأُحيل عن جهته، وضم إليه ما يُبطله، ووصل به ما لا يتصل به مما يغيره ويفسده، ويقصر به عن موقعه وإفهام معناه فهو محال، وذلك كقول القائل: أتيتك غدًا، وسآتيك أمس[1]، ثم حكىٰ الأشعري خلافًا آخر في هذا الصدد، وهو اختلافهم في الكذب هل هو من المحال؟ «فقال قائلون: المحال لا يكون كذبًا، والكذب لا يكون محالًا. وقال قائلون: كل كذب محال، وكل محال كذب. وقال قائلون: من الكذب ما ليس بمحال، والمحال كله كذب»[2].

وحين أراد أبو الحسن الأشعري نفسه أن يعرف المحال، حاول أن يلفق بين بعض هذه الأقوال في الاختلافين، فقد عرف الأشعري -كما أورد عنه ابن فورك- المحال بأنه «كل كلام أُحيل عن جهته، وعُدِل به عن سَنَنه، كقول القائل: دخلت غدًا الدار، واضرب زيدًا أمس. ثم يقال لاجتماع الضدين: إنه محال تشبيهًا بذلك، لأن معنىٰ

---

(١) انظر: أبا الحسن الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، (٢/ ٧٤).

(٢) أبو الحسن الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، (٢/ ٧٥).

الضدين يقتضي ألا يوجدا معًا، كما أن وجود الضرب للإنسان في الوقت الماضي لا يوجد علىٰ هذا الوجه. وكان يقول: إن المحال قد يكون كلامًا متناقضًا، وإنه لا محالة يكون كاذبًا، لأنه خبر عن مخبر هو بخلاف الخبر، إلا أنه ليس معنىٰ المحال أنه كذب؛ إذ قد يكون في الكذب ما ليس بمحال، كقول القائل: زيد في الدار. وليس فيها»[1].

وقد عرفه ابن فورك نفسه في «الحدود» بهذا اللفظ[2]. وهذا التعريف قد لوحظ فيه ونظر إلىٰ المعنىٰ اللغوي، وقد أورد الجويني معنىٰ المحال في اللغة، ومعناه علىٰ اصطلاح المتكلمين ومواضعتهم، فقال: «أما المحال: فهو في اللغة: كل قول أُحيل عن سَنَنه. ولذلك قيل للكذب: كلام محال. والمتكلمون يستعملونه فيما لا يصح العلم بحصوله. كقولهم: اجتماع المتضادات محال. بمعنىٰ أنه لا يُعلم اجتماعها. والشريك والولد والضد لله محال. ويُفاد به أنه لا يصح العلم بإضافة هذه الأشياء إلىٰ الله، لا علىٰ معنىٰ المِلك»[3].

ثم ذكر الجويني أن المحال «آكد عند الفقهاء من الفاسد والباطل، لأنه لا يطلق عندهم إلا فيما لا وجه له في الصحة بحال. ويكون عندهم مشبَّهًا علىٰ التقريب بالمحالات العقلية»[4].

ويورد ابن متويه الكلام عن المحال في معرض الكلام عن التناقض، فيجعل المحال بسبيل التناقض كما في نص الأشعري السابق، ويؤكد أن المحال كالتناقض في أنه ليس يمكن أن يدخل في الاعتقاد، فيقول: «ومما هو في مثل هذا الحكم (يعني التناقض) المحالُ، لأنه يدخل في الكلام دون الاعتقاد، ويدخل في المعاني مشبهًا، وهذا مثل قولك: ضربت زيدًا غدًا، أو أضربه بالأمس، لأنه قد أحال الكلام من

---

(١) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٦٥).

(٢) ابن فورك، «الحدود في الأصول»، (ص/ ١٠٢).

(٣) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٤٥).

(٤) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٤٥). وكان الجويني قد ضرب - في الصفحة نفسها - أمثلة للمحال عند الفقهاء مثل قولهم: «الصلاة والصوم مع الحيض محال»، و«الصوم بالليل محال».

جهته. ثم يقال تشبيهًا بذلك أن كون الجوهر متحركًا ساكنًا، وأسود أبيض في حالة واحدة محال»[1].

ويؤكد الحاكم الجشمي كذلك وقوع المحال في الكلام والألفاظ ويستشهد بأهل اللغة، وينقل عن القاضي ما حكاه عن أبي علي وأبي هاشم الجبائيين في معنىٰ المحال، وسنلاحظ أن ما ورد عنهما يشير إلىٰ أن الأشعري قد نقل تعريفه للمحال عنهما. قال الحاكم الجشمي: «المحال يقع في الألفاظ، وحقيقته في الكلام. وهو ما أحيل عن جهته. وقال قوم: هو من الأفعال كاجتماع القيام والقعود، والكلام لا يكون محالًا لأنه يُوجد ويُسمع. قال قوم: المحال الكلام الذي لا معنىٰ تحته. وحكىٰ القاضي عن أبي هاشم وأبي عليّ أنه كل كلام أحيل عن جهته، نحو قولهم: دخل الدار غدًا، واضرب زيدًا أمس، ثم استعمل ذلك في الضدين تشبيهًا به. وهذا كلام في عبارة. والجواب: الرجوع إلىٰ أهل اللغة وجدناهم يصفون الكلام بأنه محال، فلا معنىٰ لإنكارهم. مسألة: والمحال كذب، وعند بعضهم ليس بكذب. لنا: أن مخبره ليس علىٰ ما تناوله، وهذا حد الكذب، ألا ترىٰ أن قولهم: دخل زيد الدار غدًا، فهذا كذب، وقد يكون كذب ليس بمحال، كقولهم: زيد في الدار، وليست فيها»[2].

ويذكر الغزالي أضربًا أخرىٰ للمحال، فيقول: «المحال غير مقدور عليه، والمحال إثبات الشيء مع نفيه، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد، وما لا يرجع إلىٰ هذا فليس بمحال، وما ليس بمحال فهو مقدور»[3]. ويؤكد أن «الذهن ينبو عن التصديق بالضدين[4]، فإنه محال»[5].

أما بالنسبة إلىٰ الفلاسفة، فإنهم لم يبعدوا في تعريف المحال عن تعريف المتكلمين، فالفارابي يعرفه بأنه «الكذب الضروري أو الكاذب الدائم الكذب، الذي

---

(١) ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٣٨٩).

(٢) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٧٤ أ).

(٣) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٢٤٩).

(٤) يعني اجتماعهما.

(٥) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ٧٧).

لا يمكن أن يتغير فيصير صادقًا، وهو الذي مقابله صادق دائم الصدق»[1].

ويرد المحال في معرض الكلام عن أقسام الحكم العقلي، الواجب والممكن والممتنع الذي هو المحال. وكذلك يرد في أقسام القضايا أو جهات القضايا من حيث ثبوت المحمول للموضوع بالصدق أو الكذب[2]، فالضرورية الصدق هي الواجبة، والضرورية الكذب هي الممتنعة المحالة. وهذه القسمة هي عند المتكلمين بعناصر: الواجب والجائز والمستحيل.

قال الفارابي: «والمؤتلف من الشيئين اللذين تألف أحدهما إلىٰ الآخر هذا الائتلاف هو القضية، وفيها يكون الصدق والكذب، فمنه موجبة ومنه سالبة . . . فيكون منها ما هو صادق ضروري، ومنها ما هو كاذب ضروري وهو المحال»[3].

وقال العامري: «أما الواجب فهو الذي يكون ضروري الوجود، ومتىٰ فُرض في شيء من الحالات لا وجودُه لزم منه المحال. نحو الاثنين والاثنين أربعة. وأما الممتنع فهو الذي يكون ضروري اللاوجود، ومتىٰ فُرض في شيء من الحالات وجودُه لزم منه المحال، نحو أن الاثنين والاثنين خمسة»[4].

أو كما قال الغزالي بإيجاز حكاية عن الفلاسفة «فالواجب هو الضروري الوجود، والمحال هو الضروري العدم»[5].

ويؤكد ابن سينا التقابل التام بين الواجب والممتنع المحال، ويرىٰ أن ثبوت معنىٰ الضرورة فيهما مع اختلاف النسبة، فيقول: «الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف، مع اتفاقهما في معنىٰ الضرورة، فذاك ضروري في الوجود، وذا ضروري في العدم،

---

(١) الفارابي، «كتاب الجدل»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٣/ ١٠٥).

(٢) انظر: ابن سينا، «عيون الحكمة»، (ص/ ٥). وفخر الدين الرازي، «شرح عيون الحكمة»، (١/ ١٢٩ - ١٣٧). والغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٦١، ٦٠). وراجع: أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٢٤٥).

(٣) الفارابي، «كتاب الحروف»، (ص/ ١٢٧).

(٤) العامري، «التقرير لأوجه التقدير»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٠٤، ٣٠٥).

(٥) الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٢٠٤).

وإذا تكلمنا عن الضروري أمكن أن ننقل البيان بعينه إلىٰ كل واحد منهما»[1]. وقال عن الممتنع: «والممتنع كقولك الإنسان حجر»[2].

وقد ذكر الغزالي معنىٰ من المعاني التي تقال علىٰ الواجب أنه «الذي يؤدي عدم وقوعه إلىٰ أمر محال، كما يقال: ما عُلم وقوعه فوقوعه واجب، ومعناه: أنه إنْ لم يقع يؤدي إلىٰ أن ينقلب العلمُ جهلًا، وذلك محال، فيكون معنىٰ وجوبه إن ضده محال، فليُسمَّ هذا المعنىٰ الثالث بالواجب»[3].

ويذكر تلك القسمة الثلاثية كما عند الفلاسفة غير أنه يسمِّي الممتنع مستحيلًا كما هو عند المتكلمين، فيقول: «كل ما قدَّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنًا. وإن امتنع سميناه مستحيلًا، وإن لم يقدر علىٰ تقديره عدمه سميناه واجبًا»[4].

وقال عن الممتنع، وهو المحال أو المستحيل: «ومثال الممتنع قولك: السواد علم، والسواد ليس بعلم، والإنسان حجر، والإنسان ليس بحجر»[5].

وقد أرجع الغزالي المحالات جميعًا إلىٰ الممتنع، فقال: «والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات، وإليه ترجع المحالات كلها»[6].

ويشير أبو المعين النسفي إلىٰ المقابلة بين الواجب، الضروري التحقق والثبوت، والمستحيل الضروري امتناع حصوله، فإن «ما لا يستحيل ثبوته ويمكن في العقل حصوله يجب القول بثبوته عند قيام دليل ثبوته، وما يستحيل ثبوته ويخرج عن حد الإمكان لا يُتصور ثبوته ولا قيام دليل ثبوته»[7]. وهو يجمع بين المحال والممتنع علىٰ سبيل الترادف كما سيأتي بعد قليل.

---

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٥٨).

(٢) ابن سينا، «عيون الحكمة»، (ص/ ٥). وانظر في القسمة الثلاثية عنده (الواجب، والممكن، والممتنع): «إلهيات الشفاء»، (١/ ٣٦، ٣٥).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٢٣).

(٤) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٢٠)

(٥) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ٨٥).

(٦) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١١٧).

(٧) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٩٢).

وسيرد في نصوص الاستعمال الكلامي والفلسفي ما يدل على أن المحال والممتنع عندهم بمعنىً واحد.

ويمكنني تعريف المحال بأنه ما لا يمكن تصوره عقلًا، ولا ثبوته أو تحققه واقعًا، وهو لا محالة كذب ضرورة أو استدلالًا. وقد قال ابن سينا: «المحال لا صورة له في الوجود، فكيف يؤخذ عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه؟ . . . وأما في ذاته فلا يكون متصورًا ولا معقولًا ولا ذات له»[1]. ولذلك فإن «المحال لا يوجد قط»[2].

ومن ثم يؤكد المتكلمون والفلاسفة أن المحال لا قدرة عليه، وأنه خارج عن قبيل المقدورات، لأنه غير ممكن في نفسه، والقدرة لا تكون إلا على ما يمكن أن يكون[3].

وبناء على هذا كان المحال أول أنواع المعدومات عند المتكلمين. قال الباقلاني: «المعدوم منتفٍ، ليس بشيء، فمنه معلوم معدوم لم يوجد قط، ولا يصح أن يوجد. وهو المحال الممتنع الذي ليس بشيء، وهو القول المتناقض، نحو اجتماع الضدين، وكون الجسم في مكانين، وما جرى مجرى ذلك. فهذا مما لم يوجد قط، ولا يصح أن يوجد أبدًا»[4].

---

(١) ابن سينا، «البرهان من الشفاء»، (ص/ ٧٢).

(٢) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٩٢). ولعل الصواب أن يقول: لا يوجد أبدًا. وانظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٥). وقارن بأبي القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٥٣)، و(٢/ ٦٤٦).

(٣) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٢٧). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٥١، ١٦٣). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٧٠، ٤٤٠). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٨٩). وابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الثالث (الإلهيات)، (ص/ ٧٩، ١٨١). و«التعليقات»، (ص/ ١١٤).

(٤) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٥). وانظر بقية أنواع المعدوم الخمسة (ص/ ١٦، ١٥). وانظر أنواع المعدوم وأولها المعدوم المحال الممتنع عند السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٥٨). وأبي بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٠٤، ١٠٥). وقارن بالغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٧٤).

وهذا ما عناه الجويني حين قال «والعلم بالمستحيلات، كاجتماع المتضادات ونحوها، فهذه ونحوها علوم، وليس علومًا بأشياء»[1].

وقسم الغزالي المحال إلىٰ محال لذاته، ومحال لغيره «والمحال لذاته هو الذي يمتنع لذاته، كالجمع بين السواد والبياض، لا للزوم استحالة في غير ذاته»[2]. وضرب مثالًا للمحال لغيره بقولنا: «إذا سبق في علم الله -تعالىٰ- إماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلًا، فنقول: خلْق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن أو ليس بممكن؟ فالحق فيه أنه ممكن ومحال، أي: هو ممكن باعتبار ذاته إن قطع الالتفات إلىٰ غيره، ومحال لغيره لا لذاته، وذلك إذا اعتُبر معه الالتفات إلىٰ تعلق العلم بالإماتة»[3]. لكنهما (المحال لذاته ولغيره) في امتناع وقوعهما سواء قال: «والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته»[4].

ومن هنا كان استعمال المتكلمين والفلاسفة المحال في نقض أقوال الخصوم، وإبطال المذاهب وإفسادها إذا كانت مؤدية إلىٰ المحال، لأن ما يؤدي وما يفضي إلىٰ المحال يكون محالًا مثله، وكل قول يلزم عنه المحال فهو محال[5]. ذلك أنه تعلق بما لا يمكن أن يكون، وما تعلق بما لا يمكن أن يكون، لا يمكن أن يكون «فإن المحال لا يكون ألبتة، فما لا يكون إلا ويلزمه المحال لا يكون ألبتة، وكيف يكون، وإنما

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٣). وانظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٥). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٧٩، ٢٨٠). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥).

(٢) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٥٢).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٥٢).

(٤) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٣٩).

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٨١، ٢٥٥). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٥٦). والجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٢٨). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٤٣، ٩٨). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٥، ٨٢، ١٢٣). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣١٧). والفارابي، «كتاب الجدل»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٣/ ١٠٥). وانظر: أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٢٤٤).

يكون مع كون ما لا يكون ألبتة»[١]. وقد تقدم في مبحث البديهيات أن العلم باستحالة المستحيلات هو العلم البديهي في النفي «فإن من ادعىٰ ما هو ممتنع محال في نفسه، رُدَّ قوله بأول وهلة، وأعرض عن سماع بينته»[٢]. ولأجل عدم تصور المحال في العقل لم يتردد المتكلمون والفلاسفة أن يصموا مرتكبه في بعض المواضع بالجهل أو التجاهل أو ما ضاهاهما. وقد عدَّد الجويني ما يؤدي إلىٰ الانقطاع لخروج الجدلي أو المناظر إلىٰ الباطل، فكان أول ما ذكر منه أن يكون خروجًا إلىٰ المحال، كالخروج إلىٰ ما يدفعه حس أو بديهة[٣].

وحكىٰ ابن فورك عن الأشعري أن من الوجوه التي يعرف بها انقطاع المنقطع «أن يؤدي كلام الإنسان إلىٰ المحال، حتىٰ يلزمه أن يكون الجسم قائمًا قاعدًا في حال، والنار حارة باردة في حال، ويجيب إلىٰ ذلك»[٤]. لأن أوضح البدهيات استحالة اجتماع الضدين كما سبق ذكره.

وذكر الجويني في أحكام المعارضة أن من وجوه إيقاعها أن تكون «بالكشف عن استحالة ما يقوله في الشريعة أو في العقول. مثل إلحاقهم ولدًا بأُمَّيْن، فأي دليل تعلقوا به في ذلك، عورضوا بمنع الشريعة والعقول لذلك علىٰ جهة الاستحالة. فإن المرأتين يستحيل ولادتهما ولدًا واحدًا، وما استحال عقلًا لم يُركَّب عليه الحكم شرعًا؛ فكانت هذه الاستحالة واقعة في معارضة كل دليل ينصبونه في هذه المسألة، فيكشف عن فساد مقالتهم وسقوط دلالتهم فيها»[٥].

ومما يدل علىٰ استبشاع المتكلمين واستهوالهم المذاهب المتأدية إلىٰ المحالات البينة ما ألزم به أبو المعين النسفي الكرامية من المحالات علىٰ قولهم: إن الله -تعالىٰ- مع أنه شيء واحد فهو علىٰ جميع أجزاء العرش، وإنه اختص بذلك لعظمته. قال أبو المعين النسفي: «لما جاز أن يلاقي ذات واحد[٦] أشياءَ كثيرةً لعظمته، لم لمْ

---

(١) ابن سينا، «القياس من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٩٥).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٨٣).

(٣) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٥٥٥).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣١٦).

(٥) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٤٣٨).

(٦) الذات مؤنث ذو، بيد أن المتكلمين يحاذرون من تأنيثها إذا كان الحديث عن ذات الله -تعالىٰ وتقدس-.

يلاقِ جميع أجزاء العالَم فيكون في كل مكان بذاته، ويكون تحت العالم كما كان فوقه، وهذا لأنه لا تناهي لعظمته، فلا يقتصر علىٰ ما لساحة العرش من الأجزاء، وهذا مما لا انفصال لهم عنه. والكلام إذا انتهىٰ إلىٰ مثل هذه المحالات، وأفضىٰ المذهب بصاحبه إلىٰ ركوب هذه الترهات، لم يبق لذي لب ريبة في بطلانه، ولا لمنصف تردد في فساده»[1].

وفي وصف القاضي أبي الوليد الباجي ما ورد من الراهب الفرنسي في كتابه قبل الرسالة التي رد عليها الباجي - ما يدل علىٰ استحالة تحقق المحال ووقوعه في الفكر والخاطر، ويدل علىٰ استفظاعه واستعظامه، ثم هو يرمي مَن وراء هذا الراهب من النصارىٰ بتجويزهم ما يستحيل في العقل، فيقول: «وقد كان ورد علينا -قبل هذا- كتابك، واقترن به من دعوىٰ حامله المحال الذي كان يجب ألا يخاطب به من له أقل حس بالإحساس، أو يختلج بخاطر من له أدنىٰ فهم من أحياء وأموات وأعظمٌ رُفات[2] . . . وبلغنا عنك من خطرات الغفلة أنك أرسلتها دون تأمل، وأظهرتها دون تحصيل ولا تحقق، مع ظنك أنه يجوز علىٰ ضعفاء المسلمين من ذلك ما يجوز علىٰ جماعتكم من تجويز محال وتصحيح ما هو في غاية الإبطال»[3]. ثم يزيد تقريرًا في استفحال أمر من وقع في كلامه ومذهبه المحال، أو كان مؤديًا إليه، فقال: «وهل يصح أن يبلغ من الجهل الواضح وتجويز قلب الحقائق ودعوىٰ المحال إلا من سقطت مقالته، واستحكمت جهالته، وعميت بصيرته؟! فكيف يكون من هذه حاله يدعو إلىٰ ما هو عليه ويندب إليه؟ وهل يمكن أن يكون في المقالات المستحيلة أو المخايل المرذولة أشد فسادًا من هذه التلفيقات التي تُخجل من

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٧٢).

(٢) في الأصل من إحياء أموت وأعظم رفات. وقال المحقق: هكذا بالأصل والنسخ جميعًا. وهو غير مستقيم، ولعله (من أحياء وأموات وأعظم رفات) علىٰ سبيل المبالغة.

(٣) أبو الوليد الباجي، «رسالة راهب فرنسا إلىٰ المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها»، (ص/ ٦٤). وقد أوضح الباجي أن الرسالة «علىٰ منهج الخطب والرسائل لا علىٰ طريق البراهين والدلائل ... فعسىٰ أن يكون أقرب إلىٰ استمالتك وأبلغ في معارضتك ومعالجتك». (ص/ ٦٥). وهذا صحيح فقد جاء فيها ما يشبه أسلوب الخطب والمواعظ: (ص/ ٦٩، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٩٤، ٩٥، ٩٦).

يوردها، ولا يكاد يصح تكليف من يجوزها ويعتقدها؟»[1].

علىٰ أن الأمر الجدير بالإشارة إليه والتنبيه عليه أن كشف ما في مذهب الخصم من المحال لا بد أن يكون ظاهرًا، وإلا آل الأمر إلىٰ التشهي والهوىٰ، وأبطل من شاء ما يشاء من المذاهب المخالفة له بدعوىٰ الإحالة فيها. ولا يجوز الحكم بالإحالة علىٰ شيء لا استحالة فيه، لأن «إثبات المستحيل بثبوت ما ليس بمستحيل جهل فاحش»[2]. فينبغي أن يكون الاستحالة مضبوطًا وظاهرًا جليًّا إذا لم يكن مستحيلًا في نفسه، وعرف استحالته بالبديهة، فـ «ما لا برهان علىٰ إحالته لا ينبغي أن يُنكر بمجرد استبعاده»[3].

ولعل من هذا القبيل قول ابن سينا «عليك الاعتصام بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكار ما يُوعاه سمعُك، ما لم تبرهَن استحالته لك. فالصواب أن تَسْرَح (تُرسِل) أمثال ذلك إلىٰ بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان»[4].

ولذا لما أنكر معظم اليهود النسخ بدعوىٰ إحالته علىٰ الله، لم يرض بذلك الجويني، وأبان أنه ليس مما يستحيل، لأن «الأمر بما نهىٰ عنه ليس مما يستحيل في نفسه، فإن تصويره ممكن لا استحالة فيه؛ فإذا لم يستحِل لنفسه، امتنع صرف استحالته إلىٰ غيره، إذ ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الإلهية عن حقيقتها . . . وليس في تقدير النسخ ما يفضي إلىٰ تغير العلم والإرادة. ولا يزال السبر يطرد حتىٰ يستبين أن النسخ لا يستحيل لنفسه، ولا يفضي إلىٰ استحالة في غيره»[5].

وسنجد فيما سيأتي من النماذج التطبيقية أن المتكلمين والفلاسفة يُبينون عن وجه الاستحالة في مذهب الخصم، أو يكتفي بالتنبيه عليه إن كان ظاهرًا جليًّا.

---

(١) أبو الوليد الباجي، «رسالة راهب فرنسا إلىٰ المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها»، (ص/ ٨١).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٧١).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٧٧).

(٤) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، (التصوف)، (٤/ ١٦٠).

(٥) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٤٠، ٣٤١).

★ **ثانيًا- التعويل على بطلان المحال في الاستدلال الكلامي والفلسفي:**

نصوص المتكلمين والفلاسفة المسلمين حافلة بالتعويل علىٰ إبطال المذاهب إذا كانت مؤدية إلىٰ المحال، فإن كان المذهب محالًا في نفسه نبَّه علىٰ هذه الإحالة، وإلا اتجه عمل المستدل في هذا المقام إلىٰ إثبات ذلك المحال الممتنع اللازم عن مذهب الخصم بالبرهان، فيَحكم علىٰ ذلك المذهب بالفساد والبطلان، لأن «ما يؤدىٰ إلىٰ المحال تُعرف إحالته، لأن الصحيح لا يُنتج الفاسد، والحق لا يولِّد الباطل»[1].

وينبغي الإشارة إلىٰ أن المحال يأتي استعماله في طيات سلوك المستدل منهجَ القسمة العقلية، فالمستدل يقسم الكلام إلىٰ كل الاحتمالات الممكنة القائمة بالعقل ليتوصل إلىٰ الحكم علىٰ كل وجه بالبطلان لجميعها وهي طريقة الحصر والإبطال، أو إبطالها ما عدا وجهًا واحدًا يحكم عليه بالصحة. وعادة ما يكون البطلان بإلزام المحال الممتنع أو النهايات الفاسدة بعامة.

وسنجد أن أكثر هذه النماذج تنتهي بالخصم إلىٰ محال الجمع بين الضدين، وكان أبو الحسن الأشعري قد أشار إلىٰ أن هذا مسلك ومنهج قرآني في الرد علىٰ العقائد الفاسدة والأقوال الباطلة، «ولعمري إن الضدين لا يجتمعان في محل واحد، ولا في جهة واحدة، ولا في الموجود في المحل، ولكنه يصح وجودهما في محلين علىٰ سبيل المجاورة»[2].

ونجد أول النماذج في إلجاء الخصم إلىٰ المحال بلازم مذهبه - ما يرد في سياق الرد علىٰ السوفسطائية. وقد ألزم عبد القاهر البغدادي إحدىٰ فرقها المحال، وهم العندية القائلون بأن للأشياء حقائق تابعة للاعتقادات، وأن كل من اعتقد شيئًا فمعتقده علىٰ ما اعتقده، وزعموا أن الاعتقادات كلها صحيحة. فقال البغدادي «وهؤلاء يلزمهم أن يكون العالم قديمًا محدثًا؛ لأن قومًا اعتقدوا حدوثه وآخرين اعتقدوا قدمه»[3]. وتراه لم يصرح بالمحال ههنا لظهوره وجلائه.

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٦١٣).

(٢) الأشعري، «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام»، (ص/ ٥).

(٣) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٧).

وقال عبد القاهر البغدادي في وجوب تعلق كل علم محدث بمعلومين: «كل علم متعلق بمعلومين؛ لأن من علم شيئًا كان عالمـًا به وبأنه عالم به، ولو كان علمه بالشيء غير علمه بأنه عالم لجاز وجود أحد العلمين فيه مع عدم الآخر، وكان يعلم الشيء من لا يعرف أنه عالم به. وهذا محال، فما يؤدي إليه مثله»[1].

وقال أبو رشيد النيسابوري في جواز خلو الأجسام والجواهر من الألوان وعدم جواز خلوها من الأكوان (الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) وأن الجوهر ليس يحتاج إلىٰ اللون: «لو احتاج إلىٰ اللون، وقد علمنا أن اللون يقع علىٰ المتضاد والمتماثل فيعود الأمر إلىٰ أن يكون الشيء محتاجًا إلىٰ الضدين، وذلك لا يجوز، لأنه يقتضي اجتماعهما، وذلك محال»[2].

وفي نفي جواز المداخلة علىٰ الجواهر، ذكر ابن فورك عن الأشعري أنه «كان يحيل قول النظام في المداخلة، ويقول: إنه لا يصح وجود جوهرين في محل واحد، وأنه لو جاز وجود جوهرين في محل واحد جاز أكثر من ذلك، فيؤدي إلىٰ تجويز كون جواهر كثيرة في محل واحد، وذلك محال»[3].

والانتهاء إلىٰ المحال كان أحد الوجوه في رد القاضي عبد الجبار علىٰ من ينفي الأعراض، زاعمًا أنه: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعًا لذاته أو لما هو عليه في ذاته؟ إذ قال القاضي: «ولأنه لو كان كذلك لوجب إذا افترق أن يكون مفترقًا لذاته، وأيضًا فكان يؤدي إلىٰ أن يكون مجتمعًا علىٰ قصدنا مفترقًا دفعة واحدة، وذلك محال»[4]. وتراه يسير مع خصمه فيما يورده من الأسئلة ويجيب بلزوم المحال، ثقة في أن مذهبًا ما إذا أدىٰ إلىٰ المحال كان الجزم والقطع ببطلانه أيسرَ شيء علىٰ المستدلّ «فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعًا لحدوثه؟ قلنا: . . . لأنه لو كان كذلك لكان يجب إذا افترق أن يكون مفترقًا لحدوثه أيضًا، فكان يجب أن يكون الجسم مجتمعًا مفترقًا دفعة واحدة، وهذا محال»[5].

---

(١) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٣١).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ١٥٢).

(٣) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢١٥).

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٩٩).

(٥) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٠٠).

«فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعًا لعدم معنىً؟ قلنا . . . وبعد، فلو كان الجسم مجتمعًا لعدم الافتراق، ومفترقًا لعدم الاجتماع لوجب إذا عُدم المعنيان عن الجسم أن يكون مفترقًا مجتمعًا دفعة واحدة، وهذا محال»[1].

«فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مجتمعًا لوجود الاجتماع ومفترقًا لعدم الاجتماع؟ قيل له: لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وجد فيه الاجتماع من جهة زيد، وعُدم من جهة عمرو، أن يكون مجتمعًا مفترقًا دفعة واحدة، وهذا محال»[2].

قال السمناني في إثبات حدوث الأعراض وتجددها وعدم بقائها، مصرحًا بلزوم الاستحالة البديهية علىٰ القول ببقائها: «والدليل علىٰ ذلك الحركة عند مجيء السكون، وبطلان السكون عند مجيء الحركة، لأنه لو لم يبطل أحدهما لكانا جميعًا موجودين معًا، ولكان يجب أن يكون الجسم متحركًا ساكنًا في حالة واحدة، وذلك مما يعلم فساده ببداءات العقول وضرورتها»[3].

ويتفق المتكلمون جميعًا في الرد علىٰ القائلين بالكمون والظهور علىٰ الأعراض بإلزام المحال. قال الجويني: «فإن قيل: بِمَ تنكرون علىٰ من يزعم أن الحركة كانت كامنة في الجوهر، ثم ظهرت وانكمن لظهورها السكون؟ قلنا: لو كان كذلك لاجتمع الضدان في المحل الواحد، وكما نعلم استحالة كون الشيء متحركًا ساكنًا، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون»[4].

وجمهور المتكلمين علىٰ اختلاف أجناس الأعراض، وخالف النَّظَّام، فكان يزعم أن الحيوان كله جنس واحد وفعله جنس واحد. ورد عبد القاهر البغدادي بما يلزم علىٰ هذا من المحالات، بل «في ضمن هذا القول أنواع من الإلحاد: أحدها، إذا

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٠٢).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٠٣).

(٣) السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٦٧). وانظر أيضًا: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٦٣).

(٤) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٠). وانظر أيضًا: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٠٥). و«المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٠٤). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٨). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٦٣، ٦٤). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٠٦).

زعم أن أفعال الحيوانات كلها جنس واحد وهي كلها حركات، والحركات متماثلة عنده؛ لزمه من ذلك أن يكون الكفر من جنس الإيمان، والقول من جنس السكوت، والعلم من جنس الجهل، والحب من جنس البغض، وأن يكون فعل النبي ﷺ بالمؤمنين مثل فعل إبليس بهم، ولزمه علىٰ هذا القول أن لا يغضب النظَّام علىٰ من لعنه أو شتمه، لأن قول القائل: لعن الله النظَّام، مثل قوله: ﷺ»[1].

قال الماتريدي في إثبات محدث العالم، وأن العالم محال أن يكون بنفسه: «لا يخلو كونه بنفسه من أن يكون بعد الوجود، فيبطل كونه به لما كان وجوده بغيره أو قبله، وما هو قبله كيف يوجد نفسه[2]. مع لو كان به قبل الوجود لتُوّهم ألا يُوجد، فيكون عديمًا فاعلًا، وذلك محال»[3].

وقد استدل المتكلمون بجميع فرقهم الثلاث علىٰ إثبات الوحدانية لله -تعالىٰ- ونفي تعدد الآلهة، بما يُعرَف عندهم بدليل التمانع، الذي يقوم علىٰ أن تقدير إلهين محال، لِمَا يلزم علىٰ أن يكون صانع العالم اثنين أو أكثر من وجوه الاستحالات «لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما علىٰ نظام، ولا يتسق علىٰ إحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدًا منهما؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يُحيِيَ إنسانًا وأراد الآخر أن يُميِتَه لم يخل أن يتم مرادهما جميعًا أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعًا، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيًا ميتًا في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعًا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلهًا، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا، فدل ما قلناه علىٰ أن صانع الأشياء واحد»[4].

---

(١) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٤٨). وانظر له أيضًا: «الفرق بين الفرق»، (ص/ ١٣٨).

(٢) لأنه موجود أصلًا قبل إيجاده.

(٣) الماتريدي، «التوحيد»، (ص/ ٨٤). وانظر أيضًا تكراره (ص/ ١٢٤). وانظر (ص/ ٩٦). وقارن بأبي اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٣٠). وأبي رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٣٦٥).

(٤) الأشعري، «اللمع»، (ص/ ٢٠، ٢١). وانظر هذا الدليل مع اتفاق أو اختلاف مثال الفرضية (بالقدرة أو الإرادة) عند كل من: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٥). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٨٥). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٨٢، ٣٧٢). والجويني، «الإرشاد»، =

قال الغزالي: «لو قدِّر له (يعني الباري ﷻ) شريكٌ لكان مِثلَه من كل الوجوه، أو أرفع رتبة منه، أو كان دونه، وفي كل ذلك محال، فالمفضي إليه محال»[1].

وأحال عبد القاهر البغدادي عدم البقاء للباري وجواز عدمه، فقال: «والدليل علىٰ استحالة عدم القديم أنه لو عدم لم يخل من ثلاثة أوجه: إما أن يعدم لاستحالة بقائه كما يعدم الحركة بعد حدوثها لاستحالة بقائها. ولو كان عدم القديم علىٰ هذا الوجه لبطل قدمه؛ لأن ما يستحيل بقاؤه لا يكون قديمًا، وإما أن يعدم لقطع إحداث البقاء فيه كما يقول أصحابنا في الجسم إذا لم يُخلق فيه البقاء: عدم، فهذا محال في وصف القديم لاستحالة كونه محلًّا للحوادث. وإما أن يُعدم لطريان ضد عليه، وهذا محال؛ لأنه ليس عدم الشيء بضد يطرأ عليه أولىٰ من عدم ذلك في محله بضده الطارئ عليه»[2].

وفي إثباته لصفتي السمع والبصر لله، استدل بأن ذلك من الكمال، وواجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق، ولا نزاع في أن السميع والبصير أكمل من اللاسميع واللامبصر، وأن السمع والبصر كمالان «ومن علم شيئًا ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال، فكيف يقال: إن ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق؟ أو يقال: إن ذلك ليس بكمال، فإن لم يكن كمالًا فهو نقص، أو لا هو نقص ولا هو كمال، وجميع هذه الأقسام محال، فظهر أن الحق ما ذكرناه»[3].

وفي صفة الإرادة قال القاضي عبد الجبار فيمن قال إن الإرادة للشيء كراهة لضده: «وبعد، فإن ذلك يوجب كونه مريدًا للشيء كارهًا له، لأن إرادته للشيء إذا كانت

= (ص/ ٥٣، ٥٥، ٥٦). وأبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٦٩، ٧٠). وأبي القاسم الأنصاري، «الغنية في علم الكلام»، (١/ ٤٥٨، وما بعدها). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ٢٤١). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٨٢، ٢٧٨). و«المحيط بالتكليف»، (١/ ٢١٧، ٢١٨). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ١٠٢، ١٠٣). وأبي المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٨١، ٨٦). و«التمهيد»، (ص/ ٢٣).

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٤٢، ١٤٣).

(٢) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٨١). وانظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٩، ٣٠).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٧٧، ١٧٨).

كراهة لضده، وكراهته لذلك الضد إرادة لضد له آخر، وإرادته له كراهة لما أراده أولًا، فقد وجب بذلك كونه مريدًا كارهًا للشيء الواحد علىٰ وجه واحد، وذلك مما نعلم بطلانه ضرورة»[1]. يعني بذلك اجتماع الضدين. وقال تبعًا لما سبق: «علىٰ أنه كان يجب إن تعلقت بالشيء وضده أن تتعلق بهما علىٰ طريقة واحدة، فتكون إرادة لهما جميعًا، فأما أن تتعلق بأحدهما تعلق الإرادة، وبالآخر تعلق الكراهة، فذلك في الفساد بمنزلة تعلق العلم بالشيء علىٰ وجه يكون علمًا وبشيء آخر علىٰ وجه يكون جهلًا، وهذا محال»[2].

وقال البزدوي لإثبات أن الله شاءٍ ومريد بمشيئة قائمة بذاته وإرادة قائمة بذاته وأنه قديم بهما وليستا حادثتين علىٰ ما تقول به المعتزلة: «ما قاله أبو علي الجبائي وابنه مستحيل، وهو أن يكون الله شائيًا بمشيئة حادثة ومريدًا بإرادة حادثة غير قائم بشيء، لأن الصفة يستحيل وجودها وهو(يعني وجود الصفة) غير قائم بشيء، وعليه -وهو أن الصفة لا تقوم بنفسها- إجماع العقلاء»[3].

وأورد أبو الحسن الأشعري جميع الاحتمالات الممكنة علىٰ فرض أن يكون كلام الله محدثًا، وأبطلها جميعًا لما تؤدي إليه من المحال، ليثبت أن الكلام صفة أزلية قديمة للباري -تعالىٰ-، قال في نص طويل: «ودليل آخر علىٰ أن الله -تعالىٰ- لم يزل متكلمًا، أن الكلام لا يخلو أن يكون قديمًا أو محدَثًا، فإن كان محدَثًا لم يخلُ أن يحدثه في نفسه، أو قائمًا بنفسه، أو في غيره، فيستحيل أن يُحدِثه في نفسه لأنه ليس بمحلٍّ للحوادث، ويستحيل أن يحدثه قائمًا بنفسه، لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها، ويستحيل أن يحدثه في غيره؛ لأنه لو أحدثه في غيره لوجب أن نشتق لذلك الجسم الذي فيه الكلام من أخص أوصاف الكلام اللازمة له لنفسه اسمًا، وللجملة التي المحلُّ منها اسمًا، فإن كان أخص أوصاف الكلام أنه كلام، وجب أن يكون ذلك الجسم متكلمًا؛ وإن كان أخص أوصافه أنه أمرٌ، وجب أن يكون ذلك الجسم آمرًا؛

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ٤٢).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ٤٣). وانظر له أيضًا: «المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٧٣).

(٣) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٥١). وانظر هذا الدليل: الأشعري، «اللمع»، (ص/ ٤٤، ٤٥).

وكذلك إن كان أخص أوصافه أنه نهيٌ، وجب أن يكون ذلك الجسم ناهيًا. فلما استحال أن يتكلم بكلام الله غيرُه، ويأمر بأمره غيرُه، وينهىٰ بنهيه غيرُه، استحال أن يُحدِث كلامًا في غيره، فيكون به متكلمًا. وإذا فسدت الوجوه التي لا يخلو الكلام منها لو كان محدَثًا، صح أنه قديم وأن الله -تعالىٰ- لم يزل به متكلمًا»[1].

وعلىٰ عكس ما قال به الأشاعرة والماتريدية يحيل القاضي عبد الجبار أن يكون الله متكلمًا لنفسه، وأن يكون الكلام صفة من صفات ذاته قائمة به، فذكر أن «الكلام الذي أثبتوه قائمًا بذات الباري إما أن يثبتوه حالًّا في الله تعالىٰ، فالله -تعالىٰ- يستحيل أن يكون محلًّا، لأن المحل متحيز، والمتحيز محدَث، وقد ثبت قدمه؛ وإما أن يثبتوه موجودًا لا في محل، وذلك أيضًا محال، فإن حكم الكلام مقصور علىٰ محله، منه يسمع، وعليه يضاد ضده، فلو وجد لا في محل لانقلب جنسه»[2]. كما أنه «لا تُعقل للمتكلم صفة إلا ما يعلم من صفة الكلام المسموع، فلو كان القديم متكلمًا لنفسه لم يصح أن يثبت إلا علىٰ مثل حال الكلام المسموع، وإلا لم يعقل لهذا الكلام معنىٰ أصلًا، وهذا مستحيل، لأنه يؤدي إلىٰ أن يكون من جنس هذا الكلام المسموع، وهذا يوجب استحالة قدمه أو كون هذا الكلام قديمًا، وكلا الوجهين محال»[3].

ويؤكد ذلك في موضع آخر بإلزامات قاسية، فيقول: «لو كان متكلمًا لذاته لوجب أن يكون متكلمًا بسائر ضروب الكلام وأجناسه، لأن ضروب الكلام وأجناسه غير مقصورة علىٰ بعض المتكلمين دون بعض ... فكان يجب أن يكون متكلمًا بالحسنىٰ والرفث والكذب، وأن يكون شاتمًا لنفسه ومثنيًا علىٰ نفسه سوء الثناء، تعالىٰ الله عن ذلك ... وأيضًا فلو كان القديم -تعالىٰ- متكلمًا لذاته لوجب أن يكون مكلِّمًا لذاته، لأن المكلِّم إنما يكون مكلِّمًا بما به يكون متكلمًا، وذلك يوجب أن يكون الله -تعالىٰ- قد كلم المخلوقين أجمع جهرة، وذلك محال،

---

(١) الأشعري، «اللمع»، (ص/ ٤٣، ٤٤). وانظر: الباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ٧٢). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٠٦، ١٠٧).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٣٩، ٥٤٠).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (خلق القرآن)، (٧/ ٦٢، ٦٣).

وما أدىٰ إليه ويقتضيه يجب أن يكون محالًا»[١].

والحق أن هذه إلزامات ليست ملزمة ولا تتجه علىٰ مذهب الخصم، وهي توجب تقييد الذات الإلهي وتعريه عن صفة الإرادة والمشيئة، وحاشاه ﷻ. كما أن هذا قياس علىٰ الكلام المعروف والأشاعرة والماتريدية لا يثبتون أن يكون كلامه -تعالىٰ- حرفًا وصوتًا.

وفي علاقة الذات بالصفات ينفي القاضي عبد الجبار أن تكون صفات القدرة والعلم والحياة والوجود لله -تعالىٰ- غير ذاته، أو أنه يستحقها لمعان قديمة، لأنه «لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوجب أن تكون مثلًا لله تعالىٰ، وهذا يوجب إذا كان العالم -تعالىٰ- عالمًا قادرًا لذاته، وجب أن تكون هذه المعاني أيضًا قادرة عالمة، وذلك محال، وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض، وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي، وذلك محال، وما أدىٰ إليه وجب يكون محالًا»[٢].

وأحال أبو إسحاق الشيرازي أن يكون الله -تعالىٰ- وتقدس - يشبه شيئًا أو يشبهه شيء «لأنه لو أشبهه شيء لكان مثله قديمًا، ولو أشبه شيئًا لكان مثله مخلوقًا، وكلا الحالين محال»[٣].

وسلك المتكلمون في سبيل نفي ما لا يجب في حق الله -جل شأنه- إثبات أن اتصاف الباري -تعالىٰ- بهذه الصفات يستحيل لما تؤدي إليه من ثبوت أمارات الحدث في حقه «لأن القول بحدوث القديم محال، وإثبات أمارات الحدث مع انتفاء الحدث وثبوت ما يقابله من القدم محال»[٤]. وعلىٰ ذلك لم يجز كونه -تعالىٰ- جسمًا ولا جوهرًا ولا عرضًا[٥]، وأنه لا يجوز أن يكون متمكنًا في

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٥٢). وانظر له أيضًا: «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣١٩).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٩٧).

(٣) أبو إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١١٦). وانظر: أبا بكر البيهقي، «الاعتقاد»، (ص/ ١٤).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٢٨).

(٥) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٢٨).

مكان، شاغلًا لحيِّز، ثابتًا في جهة[1].

وتأسيسًا علىٰ هذه القاعدة ألزم أبو الحسن الأشعري القائلين من المعتزلة والجهمية والحرورية بأن الله في كل مكان، ومنعوا أن يكون مستويًا علىٰ العرش بمعنىٰ يختص العرش دون غيره، كما قال ذلك أهل العلم ونقلة الآثار وحملة الأخبار - أن يكون الله -تعالىٰ- «تحت الأرض التي السماءُ فوقها، وإذا كان تحت الأرض أرض والأرض فوقه والسماء فوق الأرض، ففي هذا ما يلزمكم أن تقولوا: إن الله تحت التحت والأشياء فوقه، وهذا هو المحال المتناقض، -تعالىٰ- الله عن افترائكم عليه علوًّا كبيرًا»[2].

وعليها أيضًا أبطل أبو إسحاق الشيرازي أن يكون المراد باستواء الله -تعالىٰ- علىٰ العرش الاستقرار والملاصقة؛ لأن ذلك يؤدي إلىٰ تغيير الرب وانتقاله من حال إلىٰ حال، وهذا محال[3]، وأبطل أن يكون المراد بذلك الغلبة والقهر بأنه «لو كان المراد القهر والغلبة لأدىٰ ذلك إلىٰ أن يكون قبله مقهورًا مغلوبًا، وذلك محال»[4].

وأبطل أن يكون المراد به العلو، علىٰ معنىٰ أن الرحمن علا والعرش به استوىٰ قال: «وهذا أيضًا محال؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، لكان العرش مرفوعًا لا محفوظًا، فدل علىٰ أن علىٰ من حروف الصفات لا من العلو»[5].

ثم ذكر في النهاية أن «الواجب من ذلك أن ننفي عنه ما يؤدي إلىٰ حدوث الرب ﷻ، ثم لا تُطالب بما عدا ذلك»[6].

وعلىٰ الإيجاز أحال الغزالي الاستواء بمعنىٰ الاستقرار، فقال: «لو كان الباري ﷻ مستقرًّا علىٰ العرش، لكان إما مساويًا للعرش أو أكبر أو أصغر، وكل

---

(١) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٦٦).

(٢) الأشعري، «الإبانة»، (ص/ ٩٩).

(٣) انظر: أبا إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١٥٠).

(٤) أبو إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١٥٥).

(٥) أبو إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١٥٦).

(٦) أبو إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١٥٦).

ذلك محال، فما يفضي إليه محال، وهذا يفضي إلىٰ المحال فهو إذن محال»[1].

ومال ابن فورك إلىٰ تأويل كثير من أحاديث الصفات بزعم أن إثباتها وإجراءها علىٰ ظاهرها يؤدي إلىٰ لزوم ما يستحيل في حقه كحلول الحوادث في ذاته، أو تجزئته وانقسامه، أو لزوم الجوارح له والأعضاء والأدوات والحلول في المكان. فقال في الحديث المعروف بحديث الصورة «إن الله خلق آدم علىٰ صورته»: «ثم نظرنا في إضافة الصورة إلىٰ الله ﷻ فلم يصح أن يكون وجه إضافتها إليه علىٰ نحو إضافة الصفة إلىٰ الموصوف بها من حيث تقوم به، لاستحالة أن يقوم بذاته ﷻ حادث بوجه ولا صورة ولا تأليف ولا غيره»[2].

وقال في خبر «تكلفوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتىٰ تملوا»: «اعلم أن وصف الله -تعالىٰ- بالملالة علىٰ معنىٰ السآمة والاستثقال للشيء علىٰ معنىٰ نفور نفسه عنه محال؛ لأن ذلك يقتضي تغيره وحلول الحوادث فيه، وهذا غير جائز في وصفه»[3].

ولمثل هذا السبب قال: «اعلم أن وصف الله -تعالىٰ- بالحياء علىٰ معنىٰ ما يوصف المخلوق من الحياء الذي هو منه انقباض وتغير وتجمع لا يجوز، لاستحالة كونه جسمًا متغيرًا تحله الحوادث»[4]. وكذا في تأويل حديث: «إن الله جميل يحب الجمال»[5]. وكذا في تأويل خبر: «يضع الجبار جل جلاله قدمه في النار». قال: «وأما قدم الجارحة فلا يليق بالله سبحانه لاستحالة أن يكون أجزاء مبعَّضة وأجسام متركبة»[6]. وكذلك تَأَوَّل الفوقية العلو بفوقية المرتبة والمنزلة وفوقية القدرة والعظمة «وأما الفوقية بالمسافة والمكان فمحال في وصفه»[7].

---

(١) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ١٢٧).

(٢) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ١٧).

(٣) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ١١٢).

(٤) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ١٢٦).

(٥) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ١٤٧).

(٦) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ١٧٥).

(٧) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٢١٧، ٢١٨). وانظر في مثل هذا: (ص/ ٧٩، ٨٦، ١٥٥).

ونفىٰ القاضي عبد الجبار أن يكون للقديم -تعالىٰ- ضد، لما يلزم عليه من المحال، قال: «ومما يدل علىٰ أن القديم لا ضد تقرر أن من حق كل ضدين أن تكون صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر فيما يرجع إلىٰ ذاته، فإذا كان القديم -جل وعز- موجودًا لنفسه قادرًا عالمـًا حيًّا لنفسه، فيجب في ضده لو كان له ضد أن يكون معدومًا لنفسه، عاجزًا لنفسه، جاهلًا لنفسه، وهذا محال، فيجب أن لا يكون له ضد»[1].

وكان إثبات اللوازم المستحيلة في حق الله -تعالىٰ- إذا أثبتنا رؤية الله في الآخرة، الطريقَ إلىٰ نفي الرؤية عند القاضي عبد الجبار، فيقول «إن إثبات الرؤية يؤدي إلىٰ حدوثه، وإلىٰ حدوث معنىً فيه، وإلىٰ تشبيهه بخلقه، وإلىٰ تجويره، وإلىٰ تكذيبه في خبره، لأن الشيء إنما يُرىٰ إذا كان مقابلًا أو إذا كان حالًّا في المقابل، وهذه من صفات الأجسام، لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة، فيؤدي إلىٰ حدوثه، وكذلك إذا كان جسمًا تجوز عليه الحاجة، وتجوز عليه الزيادة والنقصان، وإذا جازت عليه الحاجة جاز أن يجور في حكمه ويكذب في خبره، تعالىٰ عن ذلك. فإذا كان إثبات الرؤية لله -تعالىٰ- يؤدي إلىٰ كل هذه المحالات، فيجب أن يُنفىٰ عنه علىٰ ما نقوله»[2].

وكان هذا صنيع أبي المعين النسفي في رده علىٰ المعتزلة في قولهم بأن الإنسان خالقُ فعله، أوضح أن القول بإثبات قدرة التخليق لغير الله -تعالىٰ- يؤدي إلىٰ ضروب من المحالات، وما كان كذلك تعيَّن ترك القول به. قال: «وعند الكشف عن ذلك يتبين أن ذلك يؤدي إلىٰ ضروب من المحال: منها أنه يؤدي إلىٰ القول بتعجيز الله -تعالىٰ- أو كونه ممنوعًا. ومنها أنه يؤدي إلىٰ إبطال دلائل الموحدين علىٰ توحيد الصانع، وتعجيز الموحدين عن إثبات وحدانية الصانع -جل وعلا-. ومنها أن وجود محدَث لم يوجده الله -تعالىٰ- ولم يكن له عليه القدرة يؤدي إلىٰ كون العالم بصانعين. ومنها أنه يؤدي إلىٰ أن تكون القدرة من صفات الفعل علىٰ مذاهب

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٤٩).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٧٦).

الخصوم، وبلزوم ذلك يلزم أنه لم يكن في الأزل قادرًا عندهم. ومنها أنه يؤدي إلىٰ جواز عبادة غير الله»[١].

ثم بين بعد ذلك كيفية كون كلٍّ من ذلك مؤديًا إلىٰ كل وجه من هذه الوجوه في كلام طويل[٢].

وعلىٰ العكس مما يثبته النسفي يرىٰ القاضي عبد الجبار أن أحدنا فاعل علىٰ الحقيقة، بل لا يجوز أن يكون الفعل المحدث فعلًا لنا وللباري، لأنه «لو كان له في الحدوث وجهان(يعني حدوث الفعل من القادر عليه) لصح حصوله علىٰ أحدهما دون الآخر، سواء جعل الحدوث بالفاعل أو بالمعنىٰ، ومتىٰ كان كذلك أدىٰ إلىٰ أن يكون موجودًا من جهة، معدومًا من جهة أخرىٰ، وهذا محال، ولا مخلص من ذلك إلا ما نقوله من أنها (حدوث الفعل من القادر) صفة لا تقبل الزيادة»[٣].

وفي حين يبطل أبو الحسن الأشعري أن تكون القدرة متقدمة علىٰ الفعل لما يلزم علىٰ هذا من أوجه المحال[٤] يقرر القاضي عبد الجبار -حتىٰ لا يلزم المحال أيضًا!- عكس ذلكم القول، فيقول: «القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لها لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافرًا مؤمنًا دفعة واحدة، وذلك محال»[٥].

وألزم الحاكم الجشمي المجبرة القائلين بأن الله خالق أفعال العباد، وجوهًا من المحالات لا تخلو من طرافة، بأن قال: «أليس بَعَثَ الرُّسلَ إلىٰ الكافرين[٦] ليدعوهم إلىٰ الإيمان وترك الكفر؟ فلا بد من بلىٰ. فيقال: بعث الرسل ليغيروا خلقه وإرادته، فهذا محال. وعلىٰ هذا أمر المجاهدين بالجهاد لئلا يكون ما خلقه هو»[٧].

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٦٢٢).

(٢) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٦٣٧).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٥٦). وانظر له أيضًا: «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ١١٩، ١٢٠).

(٤) انظر: الأشعري، «اللمع»، (ص/ ٩٣، ٩٤). وانظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٨٧).

(٥) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٩٦).

(٦) في الأصل المطبوع بالإفراد، والسياق يقتضي الجمع.

(٧) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ١٢٥).

وقال أبو رشيد النيسابوري في نفي أن تكون الحرارة مقدورة للعباد: «علىٰ أن أحدنا لو قدر علىٰ الحرارة لقدر أيضًا علىٰ البرودة، فكان أي سبب قيل فيه إنه يولد الحرارة يلزم أن يولد البرودة، حتىٰ يكون فاعلًا لهما في محل واحدة في حالة واحدة، وهذا محال»[1].

وفي إثباته أن الحركة لا تولد الحركة ولا السكون، وأن السكون لا يولد سكونًا، وأنها إنما تتولد عن الاعتماد، قال: «فالذي يدل علىٰ أن الحركة لا تولد الحركة، أنها لو ولدت حركة أخرىٰ لما كانت بأن تولد حركة يمنة بأولىٰ من أن تولد حركة يسرة؛ لأن حالها من الجهتين سواء، إذ قد ثبت أن الحركة لا جهة لها، وكان يجب علىٰ هذا أن يولد الشيء وضده في حالة واحدة، وهذا محال»[2].

وينسف الجويني مذهب الوجوب علىٰ الله لتأديه إلىٰ المحال علىٰ أي معنىٰ كان هذا الوجوب، فيلجأ إلىٰ سؤال الخصم عما أراده بالوجوب وينفيه لاستحالته في حق الباري -جل شأنه- ليبطل الجميع، فيبطل أصل المذهب وهو القول بالوجوب علىٰ الله، فيقول: «وسبيل تحرير الدليل فيها أن نقول لمن اعتقد وجوب شيءٍ علىٰ الله -تعالىٰ-: ما الذي عنيته بوجوبه؟ فإن قال: أردت توجُّه أمرٍ عليه، كان ذلك محالًا إجماعًا؛ لأنه -تعالىٰ- الآمر، ولا يتعلق به أمر غيره. وإن قال: المعنىٰ بوجوبه: أنه يرتقب ضررًا لو تَرَكَ ما وَجب عليه، فذلك محال أيضًا؛ فإن الرب -تعالىٰ- يتقدس عن الانتفاع والتضرر؛ إذ لا معنىٰ للنفع والتضرر إلا الألم واللذة[3]، والرب متعالٍ عنهما. فإن قال: المعنىٰ بوجوبه: حسنه وقبح تَرْكِه، وزعم أن كونه حسنًا صفة نفسٍ له (أي أن الحسن للفعل الذي يزعم أنه واجب عليه صفة ذاتية ونفسية له، علىٰ مذهبهم في أن التحسين والتقبيح عقليان)، فقد أبطلنا ذلك بما فيه مقنع»[4].

---

(١) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ١٢٩). وقارن بابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ٣٠٢).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٢٠٥).

(٣) في الأصل المطبوع: إذ لا معنىٰ للنفع والتضرر والآلام واللذة، والرب . . . والأوفق للسياق والأصح علىٰ المعنىٰ المراد ما أثبته في المتن.

(٤) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٧١، ٢٧٢). وانظر: أبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٤٠).

وأحال أبو الحسن الأشعري مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين بأنه «لو كان الفاسق لا مؤمنًا ولا كافرًا لـم يكن منه كفر ولا إيمان، ولكان لا موحدًا ولا ملحدًا، ولا وليًا ولا عدوًا، فلما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمنًا ولا كافرًا كما قالت المعتزلة»[١].

أما في جانب الردود علىٰ الفرق غير الإسلامية وإبطال العقائد المخالفة للإسلام لما تنطوي عليه من المحالات، فقد كان الحظ الأوفىٰ منها في الرد علىٰ النصارىٰ والكشف عن وجوه الممتنع في مذاهبهم.

فالملكية من النصارىٰ يخالفون النسطورية واليعاقبة في قولهم إن الكلمة اتحدت بإنسان واحد جزئي دون غيره، ويزعمون أن الابن إنما اتحد بالإنسان الكلي -وهو الجوهر الجامع لسائر أشخاص الناس- لكي يخلص الجوهر الجامع لسائر الناس من المعصية، وإذا اتحد بالإنسان الكلي صار معه واحدًا، فألزمهم الباقلاني علىٰ هذا المذهب أنه «يجب أن يصير الكلي جزئيًا وأقنومًا واحدًا، لأن الابن أحد الأقانيم وليس هو كل الأقانيم والخواص، فهو من حيث القنومية شخص واحد جزئي، فإذا صار عند الاتحاد بالإنسان الكلي -الذي هو الجوهر الجامع لكل الناس- شيئًا واحدًا، وجب أن يكون كليًا جزئيًا، لأنه كلي من حيث كان جوهرًا جامعًا لسائر الناس، وجزئي من حيث كان خاصًا وقنومًا للجوهر العام. فيجب أن يكون كليًا جزئيًا، وهذه غاية الإحالة»[٢].

ويحيل القاضي عبد الجبار مذهب اليعقوبية منهم في الاتحاد، فيقول: «وأما ما ذهب إليه أكثر اليعقوبية من أن جوهر الإله وجوهر الإنسان اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا أقنومًا واحدًا طبيعة واحدةً؛ فباطل، لأن الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئًا واحدًا في الحقيقة كما يستحيل أن يصير الشيء الواحد شيئين»[٣].

كما أنه «يجب علىٰ هذا القول أن يكون المسيح قد صار -بعدما كان محدثًا- قديمًا باتحاد اللاهوت به، ويستحيل أن يصير المحدث قديمًا، كما يستحيل أن يصير القديم

---

(١) الأشعري، «اللمع»، (ص/ ١٢٣، ١٢٤).
(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٩٢).
(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق الإسلامية)، (٥/ ١٣٧).

محدثًا، بل ذلك في المحدث أشد استحالة»[1].

وفي الرد علىٰ الطبائعيين قال الحاكم الجشمي: «ويقال لهم: هذه الطبيعة في المطبوع معنىٰ غيره أو هو هو؟ فإن قالوا: هو هو، وجب أن يكون المؤثِّرَ في نفسه، وهذا محال . . . فإن قالوا: هو غيره. قلنا: فما هو مما تشيرون إلىٰ معقول»[2].

أما نماذج إبطال المذاهب والمقالات لما يلزم عليها من المحال عند الفلاسفة فأكثر من أن تحصىٰ، فهم يبطلون ما يرونه فاسدًا لإحالته، في تضاعيف إثبات ما يرومونه، وغالبًا ما يأتي هذا في أسلوب تقريري مباشر كما سلفت الإشارة.

ويصادفنا من هذه النماذج قول أبي بكر الرازي في رده علىٰ زعم أرسطوطاليس ومن فسَّر كتبه في المقالة الثانية من «السماع الطبيعي» أن الطبيعة لا تحتاج إلىٰ دليل لظهورها واعتراف الناس بها وإقرارهم بوجودها - من أن «قولهم إنهم لم يدلوا علىٰ وجود الطبيعة لإقرار الناس بها، فالشيء لا يصح لإقرار الناس به كما لا يفسد لاختلافهم فيه، ولو كان حقًا لإقرار من أقر به لكان فاسدًا باطلًا لامتناع من امتنع منه، فيكون الشيء فاسدًا صحيحًا في حال وباطلًا حقًا في حال، وهذا محال»[3]. وهذا الرد يذكرنا بالرد الذي أورده عبد القاهر البغدادي في الرد علىٰ العندية من السوفسطائية، كما سبق في أول نصوص الاستعمال الكلامي للمحال.

وقوله في الرد علىٰ يحيىٰ النحوي: «وقد أدخل يحيىٰ النحوي علىٰ نفسه في حد الطبيعة إدخالات وأجاب عنها جوابًا فاسدًا، وهو أنه زعم أن الطبيعة ابتداء حركة، والفلك متحرك وليس بساكن، فزعم أن جملة الفلك ساكنة لأنه لا يتغير عن حركته، وأنه لا ينتقل عن جملة موضعه. يقال له: فقد صار الفلك متحركًا ساكنًا وهذا محال»[4].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق الإسلامية)، (٥/ ١٣٨). وانظر أيضًا: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٥٠، ٤٩). والغزالي، «الرد الجميل»، (ص/ ١٤٩، ١٤٨). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٤٨، ٤٤٩).

(٢) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٧٢).

(٣) الرازي، «رسالة مقالة فيما بعد الطبيعة»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١١٦).

(٤) الرازي، «رسالة مقالة فيما بعد الطبيعة»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١١٧).

ويقول ردًّا علىٰ الكندي حين زعم أن حركة الفلك واحدة والزمان واحد لم يزل، وأن غدًا موجود غدًا معدوم اليوم، وأن اليوم موجود اليوم معدوم غدًا، وأنهما غير منفصلين في وجود ولا وَهْم: «فيقال له: فقد كنا نحن إذن -بما نحن أشخاص- في زمن بطليموس، بل نحن كائنون في الزمان الذي يأتي بعد، وهذا تجاهل. ويقال: كيف ندخل نحن في الزمان الذي يأتي هو إلينا حتىٰ نكون نحن فيه، والأشياء علىٰ مراتبها وليس حدوث. ويقال له: فيجب علىٰ هذا القول أن تكون حركة اليوم هي حركة غدًا، وإذا جاز هذا فلِمَ لا يجوز أن تكون حركة الإنسان اليوم حركته غدًا؟ وهذا محال كله وتجاهل إلا أن يفهم منه القول بالدهر»[١].

ومن النماذج قول ابن سينا في إثبات أن النفس تدرك ذاتها بذاتها من غير آلة: «ولو كانت النفس تُعقل بآلة لما عَقَلَتها، إذ لا آلة لها إليها. ألا ترىٰ أن البصر لا يبصر العين؟ وكيف تُدرِك تلك الآلةَ بماهية الآلة نفسها، فتعقلها بالفعل دائمًا؟ أو بماهية له أخرىٰ بالعدد تنطبع فيه، فتكون ماهيتان اثنتان بالعدد والمادة ولواحقها واحدة؟ وهذا محال»[٢].

ومثله ما نقله الغزالي عنهم من قولهم: «إن كان العقل يدرك بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه، والتالي محال لأنه يعقل نفسه، فالمقدم محال»[٣].

ويتصل به كذلك ما حكاه عنهم أيضًا من أنه «إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن، فيضعفها ضعف البدن بكل حال، والتالي محال، فالمقدم محال»[٤].

والفارابي يؤكد أن عقول الكواكب بالقوة لا بالفعل، إذ لو كانت بالفعل للزم المحال، يقول: «عقول الكواكب بالقوة لا بالفعل، فليس لها أن تعقل دفعة واحدة، بل شيئًا بعد شيء، ولا أن تتخيل الحركات دفعة، بل حركة بعد حركة، وإلا لكانت تتحرك الحركات كلها دفعة، وهذا محال»[٥].

---

(١) الرازي، «رسالة مقالة فيما بعد الطبيعة»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١٣١، ١٣٢).

(٢) ابن سينا، «الهداية»، (ص/ ٢٢١).

(٣) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٢٦٣).

(٤) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٢٦٨).

(٥) الفارابي، «التعليقات»، ضمن «الأعمال الفلسفية»، (ص/ ٣٨٢، ٣٨٣). وهذا الدليل عند ابن سينا باللفظ في «التعليقات»، (ص/ ٦٢).

ويكثر الحكم بالبطلان علىٰ المذاهب عند الفلاسفة عند الكلام عما نفي ما يستحيل في حق واجب الوجود.

فابن سينا يثبت للباري ﷻ كمال وجوب الوجود له، وينفي أن يكون واجبًا من وجه ممكنًا من وجه آخر، فيقول: «واجب الوجود واحد غير مستفيد الوجود من أحد، فهو واجب الوجود من كل الوجوه، وغير مستفيد الوجود من الآخر. وبيان أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود من وجه، ممكن الوجود من وجه - أنه من الوجه الذي هو ممكن الوجود يكون متعلق الوجود بالغير، ويكون له سبب؛ ومن الوجه الذي هو واجب الوجود يكون منقطع العلائق، فيكون الوجود له ولا يكون له، وهو محال»[(١)].

وفي إثبات أن واجب الوجود غير منقسم، يقول الفارابي: «وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول، فلو كان له فصل لكان الفصل مقوِّمًا له موجودًا، وكان داخلًا في ماهيته، وهو محال، إذ ماهية الوجود نفسه»[(٢)].

ومثل هذا يقول ابن سينا في نفي الإثنينية عن واجب الوجود: «لا يصح في واجب الوجود الإثنينية، فإنه لا ينقسم، لأن المعنىٰ الأحدي الذات لا ينقسم بذاته، فإن انقسم هذا المعنىٰ، وهو وجوب الوجود، فإما أن يكون واجبًا فيه أو ممكنًا أن ينقسم، وكلا الوجهين محال في واجب الوجود، فإنه غير واجب فيه أن ينقسم اثنين، لأنه بذاته واجب، ولا علة له في وجوده، فهو أحدي الذات. والإمكان منه أبعد»[(٣)].

وقال الفارابي في أن الواحد لا ضد له، ولا كثرة فيه: «هو أيضًا مباين بجوهره لكل شيء سواه مباينة تامة، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد، لأن كل ما كان وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين آخر له أيضًا هذا الوجود بعينه مباينة أصلًا. لأنه إذا كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به شيئًا غير آخر ما اشتركا فيه. فيكون الشيء الذي به باين كل واحد منهما الآخر جزءًا مما قوام وجوديهما به، فيكون وجود كل واحد منهما منقسمًا بالقول. فيكون كل واحد من

---

(١) ابن سينا، «الرسالة العرشية»، (ص/ ٢٠).

(٢) الفارابي، «فصوص الحكم»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، (ص/ ١٣٢).

(٣) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ٣٧).

جزأيه سببًا لقوام ذاته، فلا يكون أولًا، بل يكون هناك موجود أقدم منه به قوامه. وذلك محال فيه، إذ هو أول، وما لا تباين بينهما لا يمكن أن يكونا كثرة، لا اثنين ولا أكثر»[1].

وقال ابن سينا في إثبات أن ما سوىٰ واجب الوجود إنما صدر عنه لذاته: «والفاعل الذي يفعل لذاته أشرف وأجل من الفاعل الذي يفعل بسبب طارئ وعارض. وتحقيق هذا هو أن الذات إذا لم يصدر منه شيء وبقي علىٰ ما كان فلا يصدر عنه إذن، وإذا صدر فلا بد من تغير ذاته بحدوث إرادة وطبع شيء مما يشبه هذا، وهذا محال»[2].

وصدور الموجودات عنه ووجودها هو نفس معقولية الباري لها، وليس أنها وجدت لأنه عقلها، لأنه «ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال»[3]. ذلك لأن أفعال واجب الوجود لا يجوز أن تكون لعلة، لأنه «لو كان لأفعاله علة لكان لصفاته علة، لأن صفاته مصادر أفعاله، ولو كان كذلك لكانت ذاته مركبة، وقد سبق أنه محال»[4].

إذن «الموجودات كلها من لوازم ذاته، ولولا أنها من لوازمه لم يكن لها وجود»[5].

ولأن الموجودات صادرة عن ذاته -تعالىٰ- بمقتضىٰ جوده، لا لعلة غير هذا، وقد صدرت عنه صدور المعلول عن العلة، ولم يجز تأخرها عنه؛ يرد ابن سينا علىٰ المتكلمين في أن العالم لم يكن ثم كان بالإرادة القديمة، فيقول: «هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله -تعالىٰ- عن جوده لا يخلو أمرهم: إما أن يسلموا أن الله ﷻ كان قادرًا قبل أن يخلق الخلق أن يخلق جسمًا ذا حركات تقدر أوقاته وأزمنته، ينتهي إلىٰ

(١) الفارابي، «السياسة المدنية»، (ص/ ٤٣).

(٢) ابن سينا، «الرسالة العرشية»، (ص/ ٣٤). ويعني أن التغير دليل الحدوث وهو محال في حق الأول.

(٣) ابن سينا، «النجاة»، (ص/٢٨٣). وانظر له أيضًا: «التعليقات»، (ص/ ١٥٥، ١٥٦). وكما هو ملاحظ أن الفلاسفة لا يتحاشون عن تأنيث الذات في سياق الكلام عن الله ﷻ.

(٤) ابن سينا، «الرسالة العرشية»، (ص/ ٣٩).

(٥) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ١٢١).

وقت خلق العالم، أو يبقىٰ مع خلق العالم، ويكون له إلىٰ وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة؛ أو لم يكن الخالق قادرًا أن يبتدئ الخلق الآخر إلا حين ابتدأ، وهذا القسم الثاني محال، يوجب انتقال الخالق من العجز إلىٰ القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلىٰ الإمكان بلا علة»[1]. ثم كر علىٰ القسم الثاني بالبطلان بعد أن قسم القول فيه قسمين وأحالهما جميعًا[2].

ويتعلق بهذا أيضًا قوله في نفي أن يكون واجب الوجود قابلًا للتغير «كل ما يقبل التغير فإنه يكون لما قبله سبب من خارج، ومحال أن يكون واجب الوجود بذاته قابلًا أن يكون له تعلق بسبب»[3].

وكذلك أبطل أن يكون قابلًا للعدم، وأن يكون فيه انفعال ألبتة، فإنه فعل محض[4].

وأبطل مذهب المعتزلة بأن إرادة الباري ﷻ حادثة بأنه «يلزم حدوثَ إرادته محالاتٌ، منها أن يكون لها سبب عند ذات الباري -تعالىٰ- من قصد أو طلب شيء بالجملة، ومنها وجود التغير لذات الأول، ومنها أن كل حادث فإنه يسبقه حادث إلىٰ ما لا نهاية»[5].

وثمة أمثلة ونماذج أخرىٰ كثيرة جدًا لا يأتي عليها العد والإحصاء، أكتفي بالإشارة إلىٰ بعضها في مواضعها من المصنفات الكلامية والفلسفية[6].

---

(١) ابن سينا، «النجاة»، (٢٩٤).

(٢) انظر: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٢٩٤).

(٣) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ١٨٥).

(٤) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ١٥١، ١٥٠).

(٥) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ١٤٠). وانظر له أيضًا: «النجاة»، (ص/ ٢٩٠).

(٦) عند المتكلمين انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٤، ٥٨، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١٣١، ١٣٢، ١٤٠، ١٤١، ١٤٣، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٤). والماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ١٠٧، ١١١، ١٢٢، ١٨٦، ١٩٨، ٢١١، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٩، ٢٩٣، ٣٤٦، ٣٨٣). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٣٣، ٥١، ٧٧، ٩١، ٩٣، ٩٤، ١٠٠، ١٠٥، ١١٠، ١١٣، ١١٩، ١٢١، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٩، ١٤٥، ١٤٨). و(مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ٤٧، ١٩٣، ٢٩٥). =

. . . .

= و(خلق القرآن)، (٧/ ٤٦، ٤٧، ٥٠، ٥١، ٧٦، ٨٤، ٨٥، ٩٢، ١٠٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٦٧، ١٧٢، ١٨٣). و(المخلوق)، (٨/ ٨١، ٩٥، ٩٨، ١٠٣، ١٠٨، ٢٩١). و(الشرعيات)، (١٧/ ١٠، ١١٢، ١٢٠). و«المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٠٥، ٢١٣، ٢٢٣، ٢٣٧). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٠١، ٢٠٢، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٧، ٣٥٩). وأبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ٣٠، ٣٨، ٣٩، ٤٤، ٥٧، ٩٩، ١١٨، ١٩٣، ١٩٨، ٢٧١، ٣٢٠، ٣٦٠). و«ديوان الأصول»، (ص/ ١٠، ١١، ١٢، ٤١٢، ٤١٤، ٤٤١، ٤٤٣، ٤٧٣، ٥٦٦). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٣٤٠، ٣٧٦، ٤٥٥، ٤٦٨، ٥٠٢، ٥٣٨، ٥٥٥، ٦٦٢). وأبا إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلى مذهب أهل الحق»، (ص/ ١١٠، ١١٤، ١١٩، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٠، ١٦٧، ١٦٨). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٩، ٩٦، ٩٨، ١٠١، ١٢٦). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٧١، ٨٧، ٩٥، ٩٧، ١٠٤، ١٠٥، ١٤٢، ١٤٦). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ١٧، ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٤٢، ٦٦، ٦٧، ٧٣، ٧٤، ٨٥، ١٢٤، ١٣١). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٠٥، ١١٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٠، ١٥٨، ١٥٩، ٢٠١). و«الرد الجميل»، (ص/ ١٠٩، ١٢٠، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٩٢). و«تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٣٢، ١٣٥، ٢٥٠، ٣٠٠). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ١١١، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٧٠، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٧٦، ٣٣٢). و«بحر الكلام»، (ص/ ٩٦، ١١٢، ١٣٣). وعند الفلاسفة ينظر مواضع لا حصر لها عند ابن سينا، منها: «النجاة»، (ص/ ١٦١، ١٦٢، ٢١٤، ٢٤١، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٧٣، ٢٧٤، ٣٠٨، ٣١٦). و«الهداية»، (ص/ ١٤٧، ١٥٥، ١٦٣، ١٧٢، ٢١٩). و«الإشارات والتنبيهات»، القسم الثاني (الطبيعيات)، (ص/ ١٦٥، ١٦٦، ٢٣٦، ٢٦٦، ٤٠٢). والقسم الثالث (الإلهيات)، (ص/ ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤١، ١٦٨، ١٦٩). و«إلهيات الشفاء»، (١/ ٤٤، ٤٥، ٧٣، ١٨٢، ٢٠٢). و(٢/ ٢٦٥، ٣٧٦). و«البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ١١٢، ١١٨، ٢٧١، ٢٧٥). و«كتاب النفس من طبيعيات الشفاء»، (ص/ ١٦، ١٨، ٢١، ١٠١، ١٠٩، ١٤٥، ١٨٧، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٧، ٢٢٨). و«عيون الحكمة»، (ص/ ٢٤، ٢٥، ٢٦). و«رسالة أضحوية في أمر المعاد»، (ص/ ١٠١، ١٠٩، ١٢٤). و«التعليقات»، (ص/ ٣٨، ٧٩، ٨٠، ١٥٩).

الفصل الرابع

قاعدة: تحديد المصطلحات بين المتكلمين والفلاسفة

* ويشتمل هذا الفصل علىٰ ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: تعريف القاعدة وأهميتها.
- المبحث الثاني: «الحد» بين المتكلمين والفلاسفة.
- المبحث الثالث: استعمال القاعدة في الاستدلال الكلامي والفلسفي.

المبحث الأول

تعريف القاعدة، ومنزلتها عند المتكلمين والفلاسفة

يتعذر الحديث عن تعريف هذه القاعدة منفصلًا عن الكلام في أهميتها ومنزلتها؛ إن علىٰ العموم، وإن علىٰ الخصوص عند المتكلمين والفلاسفة.

وتتمثل أهمية هذه القاعدة في أن العلم -أي علم- بجميع مسائله عبارة عن تصور، وهي الألفاظ التي يراد البحث فيها أو عنها، أو الذوات المفردة كما يسميها المناطقة، وهذا التصور لا يتم ولا يُنال إلا بالحدود الصحيحة المنضبطة، فإذا أمكن التصور الصحيح لمفهومٍ ما واصطلاحٍ معين لما سيدور حوله البحث وما سيتم المناقشة فيه والمناظرة، أمكن العبور إلىٰ قسيم التصور في مسائل العلم، أعني التصديق، وهو الحكم علىٰ هذه الذوات المفردة إثباتًا أو نقضًا، إيجابًا أو سلبًا، تصديقًا أو تكذيبًا، ولا يتأتىٰ هذا التصديق إلا بالبرهان والحجة والدليل. فالحكم علىٰ الشيء كما يقولون فرعًا عن تصوره، فإذا كانت الحدود هي التي تضبط وتحكم مبدأ التصورات، وكانت التصديقات فرع عن التصورات، فقد أدركنا مبدئيًا أهمية هذه القاعدة ومكانتها، ثم تتأكد هذه المنزلة إذا علمنا أن الكلام في التصديقات نفسها لا يخلو الكلام في تضاعيفها من الاعتماد علىٰ الحدود.

وقد بيَّن الغزالي هذا المعنىٰ أوضح بيان في كتابه «المقصد الأسنىٰ»، الذي جعله في ثلاثة فنون: الأول في السوابق والمقدمات، والثاني في المقاصد والغايات، والثالث في اللواحق والتكميلات. وجعل فصول الفن الأول «تلتفت إلىٰ المقاصد التفات التمهيد والتوطئة» وهذا لأن جلَّه خاصٌ ببيان المعاني والمصطلحات. قال في الفصل الأول الذي عقده في بيان معنىٰ الاسم والمسمَّىٰ والتسمية، الذي كثر الخائضون فيه، وانقسمت فيه الفرق وتشعبت بهم الطرق: «والحق أن الاسم غير

التسمية وغير المسمىٰ، وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة. ولا سبيل إلىٰ كشف الحق فيها إلا تبيان معنىٰ كل واحد من هذه الألفاظ الثلاثة مفردًا، ثم بيان معنىٰ قولنا: هو هو، ومعنىٰ قولنا: غيره.

فهذا منهاج الكشف للحقائق، ومن عدل عن هذا المنهج لم ينجح أصلًا، فإن كل علم تصديقي، أعني علم ما يتطرق إليه التصديق أو التكذيب فإنه لا محالة قضية تشتمل علىٰ موصوف وصفة، ونسبة لتلك الصفة إلىٰ الموصوف، فلا بد أن تتقدم عليه المعرفة بالموصوف وحده علىٰ سبيل التصور لحدها وحقيقتها، ثم النظر في نسبة الصفة إلىٰ الموصوف، أنها موجودة له أو منفية عنه، فمن أراد مثلًا أن يعلم أن الملك قديم أو حادث، فلا بد أن يعرف أولًا معنىٰ لفظ الملك، ثم معنىٰ القديم والحادث، ثم ينظر في إثبات أحد الوصفين للملك ونفيه عنه، فلذلك لا بد من معرفة معنىٰ الاسم، ومعنىٰ المسمىٰ، ومعنىٰ التسمية، ومعرفة معنىٰ هو هو، والهوية، والغيرية حتىٰ يتصور أن يُعرف بعد ذلك أنه هو أو غيره»[١].

وقد زاد الغزالي أيضًا هذا المعنىٰ وضوحًا وبيانًا، مؤكدًا أن مبنىٰ جميع العلوم علىٰ القياس الصحيح الذي لا يتأتىٰ إلا بالحد الصحيح، فصارا «رباط العلوم كلها»، يقول: «اعلم أنك إن التمست شرط القياس الصحيح والحد الصحيح والتنبيه علىٰ مثارات الغلط فيهما[٢] وُفِّقْتَ للجمع بين الأمرين، فإنهما[٣] رباط العلوم كلها. فإن العلوم إدراك الذوات المفردة كعلمك بمعنىٰ الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر المفردات، وإدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلىٰ البعض بالنفي والإثبات. فإنك تعلم أولًا معنىٰ لفظ العالم، وهو أمر مفرد، ومعنىٰ لفظ الحادث ومعنىٰ لفظ القديم وهما أيضًا أمران مفردان، ثم تنسب مفردًا إلىٰ مفرد بالنفي كما تنسب القدم إلىٰ العالم بالنفي، فتقول: ليس العالم قديمًا، وتنسب إليه الحادث، فتقول: العالم حادث»[٤].

---

(١) الغزالي، «المقصد الأسنىٰ»، (ص/ ٢٨).

(٢) في الأصل المطبوع: «فيها»، والسياق يقتضي التثنية.

(٣) في الأصل المطبوع: «فإنها»، والسياق يقتضي التثنية.

(٤) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ٦٧). وراجع له أيضًا: «المستصفىٰ»، (١/ ٣١ - ٣٥). و«معيار العلم»، (ص/ ١٨٢، ١٨٣).

وعلىٰ الإجمال: «فالبرهان والحد هما الآلة التي بها يقتنص سائر العلوم المطلوبة»(١).

وليس هذا الكلام ببعيد عما نص عليه ابن سينا قبل الغزالي من أن «الحكمة عند الحكماء تقع علىٰ العلم التام في باب التصور بالحد، وفي باب التصديق أن يعلم الشيء بأسبابه إن كان له سبب، فأما ما لا سبيل له فإنه يتصور بذاته ويعرف بذاته»(٢).

وقال في أول عبارة له في قسم المنطق من كتاب «النجاة»: «كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق. والتصور هو العلم الأول، ويكتسب بالحد وما يجرىٰ مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان. والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجرىٰ مجراه، مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ. فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة، فتصير معلومة بالرويَّة»(٣).

ونص علىٰ أولية التصور ومبدئيته فقال: «التصور مبدأ للتصديق، فإن كل مصدَّق به فهو متصور أولًا، ولا ينعكس، وفي التصديق تحتاج إلىٰ أن تعلم أن النسبة بين المحمول والموضوع، وهو تصور أول يحصل منه النسبة»(٤).

وزاد ذلك إيضاحًا يوجب عدم البلوغ إلىٰ الكلام في التصديق (الحجة) ما لم يكن الكلام في التصور (القول الشارح) أولًا. يقول ابن سينا: «ولما كان التصور قبل التصديق، فيجب أن يكون الكلام في تعليم القول الشارح قبل الكلام في تعليم الحجة، وأن يُفرَد في كل واحد منهما كلام لا يُخلَط بالآخر. وما لم تستوفِ الأَوْلَىٰ منهما بالتقديم، لم يُتعَرَّض للأَوْلَىٰ منهما بالتأخير، لأن من يفعل ذلك يركب قبيحًا من التشويش»(٥).

ذلك لأن «كل تحقيق يتعلق بترتيب الأشياء حتىٰ يُتأدَّىٰ منها إلىٰ غيرها، بل بكل

---

(١) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٣٤).

(٢) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ٢٠). وقارن بالفارابي، «كتاب البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ١٩، ٢٠).

(٣) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٤٣).

(٤) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ١٤٠).

(٥) ابن سينا، «منطق المشرقيين»، (ص/ ١٠).

ترتيب؛ فذلك التحقيق يُحوِج إلىٰ تعرُّف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتأليف»[1].

وينقل الغزالي مثل هذا المعنىٰ حكايةً عن الفلاسفة، فهم يؤكدون أن كل تصديق لا بد أن يسبقه تصوران مفهومان «لأن ما لم يُفهَم كيف يُنكر، أو كيف يُصدَّق به؟»[2].

وشيخ الغزاليِّ الجوينيُّ في كتابه «الكافية في الجدل» الذي صنفه إسعافًا لمن سأله عن جمل لا يُستَغنىٰ عنها في الكلام عن النظر والمناظرة؛ جعل مفتتحه -بعد مقدمة في سطور ثلاثة- التنبيهَ علىٰ امتناع تحقيق النظر لمن لم يقف علىٰ معاني العبارات وحقائق الألفاظ وقوفًا ومعرفة تفصيلية. ومهد بهذا تسويغًا لابتدائه الكتاب بها «فتكون البداية إذًا بذكرها أحق وأصوب»[3].

وكان استيفاء هذين الشرطين (صحة القياس وصحة الحد)، ثم بالأولىٰ إدراك حقائق الألفاظ ومفردات القياس - لا يكاد يفارق الغزالي في ردوده علىٰ الخصوم، وقد كرر هذا كثيرًا في رده علىٰ النصارىٰ في أقوالهم بالاتحاد وحلول اللاهوت في الناسوت، أو تعلقه به تعلق النفس بالبدن، وهم بعد لا يعرفون الحقائق، ولا يحققون المعاني، ومَن هذا حالُه «كيف يصح له القياس والحقائق غير معلومة له»[4]. «وأعجب من ذلك ركونه إلىٰ ما لا يعلم حقيقته، وله عن هذه الجهالة مندوحة ظاهرة»[5]، ويتساءل مستنكرًا «كيف يركن العاقل إلىٰ ما لا يعلم حقيقته مع إمكان علمه»[6].

---

(١) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ١٢٩).

(٢) الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٣٣). واستعمل الغزالي نفسه هذا في رده علىٰ القائلين بكون الباري -تعالىٰ وتقدس- في جهة. فقال: «ما لا أفهمه كيف أنكره؟ ... فلا أنكره ما لم تُعرِب عن مرادك». [الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١١٢)].

(٣) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ١).

(٤) الغزالي، «الرد الجميل»، (ص/ ١٠٨).

(٥) الغزالي، «الرد الجميل»، (ص/ ١٦١).

(٦) الغزالي، «الرد الجميل»، (ص/ ١٦٤).

ولأهمية تحديد المصطلحات ومدلولات الألفاظ، كان النص علىٰ حقائق المصطلحات ومعانيها مفتتح جل كتب الجويني ومصنفاته الجدلية والكلامية كالإرشاد والشامل ولمع الأدلة والكافية في الجدل، وقد نوهت بهذا الدكتورة فوقية حسين في مقدمة تحقيقها للكافية، وأشادت بتطبيق مفكري الإسلام لهذه القاعدة، قالت: «ومن أبرز ما يجب أن يلتفت إليه الباحث أن إمام الحرمين كغيره من المفكرين المسلمين، قد طبق قاعدة «توضيح الحدود» ببيان مضمونها قبل أن يخوض في موضوعه؛ وذلك حسمًا لأي خلاف قد ينتج عن غموض مدلول الألفاظ. وهذه قاعدة حميدة جعلت من طبقها من المفكرين علىٰ قدر كبير من الوضوح في الأداء العلمي لمختلف آرائه»[1].

وهذه القاعدة إن كانت لهذا السبب حَرِيَّة بالتطبيق، فتطبيقها في مجال علم الكلام علىٰ الأخص أولىٰ وأحرىٰ؛ إذ «يعد الاختلاف في فهم الألفاظ وفي تحديد مفاهيم مصطلحات القضية المتنازع فيها أو المطلوب الاستدلال علىٰ صحتها أو بطلانها من الأسباب التي كونت كثيرًا من خلافيات علم الكلام أو أسهمت في تكوينها»[2].

وفي كلامه عن اهتمام الباقلاني بتحديد المصطلحات، عَدَّ الدكتور محمد حسيني سعدة ذلك سمة من أهم سمات المنهج العلمي الصحيح القويم، فيقول: «يعد تحديد المصطلحات سمة من أهم سمات أي منهج علمي قويم، إذ من شأنها أن ترفع ما يمكن أن يقع في الأذهان من لبس أو خلط أو في المفاهيم والآراء والأفكار التي ينبني عليها، فضلًا عن أنها تحقق ما يمكن تسميته باللغة الواحدة المشتركة بين الباحثين أو المتناظرين في موضوع أو مسألةٍ ما، وفوق هذا وذاك، فإن هذه السمة يمكن أن تكون -في نظرنا- منطلقًا لتوجهات نقدية عديدة تُلزِم الخصم أحيانًا بإلزامات لا يستطيع منها فكاكًا، ولا يملك إلا التسليم بها»[3].

كما أن قرور الحقائق والحدود في الذهن يؤدي إلىٰ انتظامها في العقل، فـ «ليس أوضح ولا أنسب لترتيب الأفكار في الذهن، والسير في طريق مناقشة مجردة – من

---

(١) د. فوقية حسين، «الكافية في الجدل للجويني»، مقدمة التحقيق، (ص/ ٢٩).

(٢) أ. د. مختار محمود عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٢٥٤).

(٣) د. محمد حسيني أبو سعدة، «المنهج النقدي عند الباقلاني»، دار أبو حربية للطباعة، القاهرة، (ط. ١)، (١٩٩١م)، (ص/ ٧٧، ٧٨).

التعاريف المضبوطة والمعالم الثابتة»[1].

ويعد الالتزام بهذه القاعدة أساسًا متينًا وأصلًا أصيلًا للدلالة علىٰ التقدم الحضاري والثقافي لأي أمة من الأمم، أو كما يقول أستاذنا الدكتور حسن الشافعي: «ومن علامات النضج في الحياة الثقافية العامة لشعب من الشعوب أن تتحدد المفاهيم وتتضح المدلولات للكلمات المتداولة والعبارات المصكوكة، وإلا كان ذلك أمارة ضعف وخلل قد يفضي إلىٰ التشويش علىٰ العقول أو الفوضىٰ الفكرية»[2].

ومن ثم فإن ضبط المصطلحات يعد حاسمًا لكثير من الاختلافات، وقاضيًا علىٰ معظم الخلافات بين المتناظرين والمتناقشين في المحافل والندوات وقاعات العلم والدرس «فكثيرًا ما يثور الخلاف بيننا في مسألة، ويشتد الجدال في موضوع، ويظهر أن المتجادلين علىٰ خلاف فيما بينهم، وهم في الواقع علىٰ اتفاق، ولو حُدِّدت ألفاظهم لتجلىٰ لهم أنهم علىٰ رأي واحد. وليس منشأ الخطأ في الفهم إلا الغلط في تحديد الألفاظ أو غموضها وتعقيدها والتباسها، لذلك كان «فولتير» يبدأ المناقشة دائمًا بقوله: حدد ألفاظك، فالعلم بمعاني الألفاظ علمًا صحيحًا لا يُستغنىٰ عنه للتفكير الصحيح ولا للحكم الصحيح»[3].

---

(١) إميل بوترو، «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة»، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (٢٠٠٩م)، (ص/ ٣٧).

(٢) أ. د. حسن الشافعي، مقدمة تحقيق «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين» لسيف الدين الآمدي، مكتبة وهبة، القاهرة، (ط. ٢)، (١٤١٣ هـ = ١٩٩٣م). وقارن بالدكتور محمد السليماني، مقدمة تحقيق «الحدود في الأصول» لابن فورك، (ص/ ١١).

(٣) أ. س. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمه من الإنجليزية إلىٰ العربية د. أحمد أمين، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، (ط. ٣)، (١٩٢٨م). وأبعد من فولتير في السياق الموضوعي، وأسبق منه في السياق التاريخي – سقراط، فإن المدقق لمذهبه ومنهجه في الوصول إلىٰ الحقائق يجد أنه كان مبنيًّا علىٰ تحديد المصطلحات واستخراج معانيها من نفس كل أحد، ويصل الأمر إلىٰ سؤال رجل الشارع. راجع د .يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، دار العالم العربي، القاهرة، (ط. ١)، (١٤٣١ هـ = ٢٠١٠م)، (ص/ ٧٥، ٧٦). ود. جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، (ص/ ٧ – ١٢). ومن الطريف ما ذكره لنا أستاذنا الدكتور حسن الشافعي أن الشيخ الأكبر فضيلة الدكتور عبد الحليم محمود ﷺ كان يصنع هذا في محاضراته، ويأتي برجل الشارع أو العمال إلىٰ قاعة العلم والدرس ويسألهم!

وقد ترقَّىٰ المتكلمون والفلاسفة المسلمون في الاعتناء بهذه القاعدة من التنبيه علىٰ أهمية الوقوف علىٰ الألفاظ ومفاهيم المفردات ومدلولاتها إلىٰ حد اشتراط الإحاطة بحقيقة المذهب وفهمه ومعرفته علىٰ التحقيق قبل الكلام فيه والاعتراض عليه، لأن «ما لا يفهم كيف يُرَدُّ أو يقبل»[1].

وما دمنا قد قصدنا من قاعدة «ضرورة تحديد المصطلحات» التحديدَ نفسه وضبط الاستدلال وإزالة الاضطراب واللبس، والتحرز عن الوقوع في عناء الوقوف علىٰ ما يراد من ضروب الاحتمالات؛ فإن التحقق من المذهب وفهمه جيدًا -بما يضع الباحث والخصم علىٰ مواطن زلل خصمه وخطئه- يدخل ضمن هذه القاعدة؛ لأن التحقق من المذهب أولًا من أصول الجدل وآدابه. وقد برَّز الغزالي في هذا الشأن، وتفرد في هذا المنزع، ولم لا وقد كان دأبه وديدنه منذ صغره التعطُّش إلىٰ درْك الحقائق كما ذكر عن نفسه[2] وكانت هذه الخلة فيه داعية له إلىٰ النهم العلمي والمعرفي، فراح يدرس المذاهب ويفحص الآراء، ويستوعب مسائل كل فن ومذهب، ويحاول الوقوف علىٰ كلياته وجزئياته كأحسن ما يكون المبرّز في المذهب الذي يدرسه. وقد دلنا ونبهنا في رحلته وتجربته تلك -في مواضع كثيرة ومواطن شتىٰ من كتبه- علىٰ أهمية التحقق في فهم المذهب ومعرفته، وأمدنا بعبارات تقريرية أشبه ما تكون بالقواعد التمهيدية لكل نقد علمي سليم منضبط.

قال: «وعلمت يقينًا أنه لا يقف علىٰ فساد نوع من العلوم من لا يقف علىٰ منتهىٰ ذلك العلم، حتىٰ يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويتجاوز درجته، فيطَّلِع علىٰ ما لم يطَّلِع عليه صاحب العلم من غوره وغائله[3]. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقًّا. ولم أر أحدًا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلىٰ ذلك[4].

---

(١) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ٩٩).

(٢) قال الغزالي في «المنقذ من الضلال»: «وقد كان التعطش إلىٰ درْك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وُضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي». (ص/ ٨١).

(٣) لعل هذه مبالغة من الغزالي في شروط الناقد، ثم إن الغزالي قد تعلم الفلسفة من غير أستاذ بالمطالعة في وقت فراغه من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، ولم يكن تفرغًا كاملًا لها إلا لمدة سنتين، فهل هذا كافٍ ليصير أعلم من إمامها؟!

(٤) يعني التصدي للفلاسفة، ولاحظ اعتداده بنفسه وفي الأسطر بعدها.

ولم يكن من كتب المتكلمين من كلامهم؛ حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل مني، فضلًا عمن يدعي دقائق العلوم. فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع علىٰ كنهه رمي في عماية»[1].

وقد وقف الغزالي علىٰ مذهب الباطنية الذين يسميهم التعليمية وقوف متحقق وبالغ في تقرير أقوالهم وحججهم وتحقيقها حتىٰ أنكر عليه بعض أهل الحق هذه المبالغة منه في تقرير حجتهم، فقال قائلهم: «هذا سعي لهم، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها، وهذا الإنكار من وجه حق»[2]. فأبان لهم عن علة صنيعه، بأن هذه الطائفة كما حكىٰ له أحد أصحابه ممن كان قد التحق بهم «يضحكون علىٰ تصانيف المصنفين في الرد عليهم بأنهم لم يفهموا بعد حجتهم . . . فلم أرض لنفسي أن يظن في الغفلة عن أصل حجتهم، فلذلك أوردتها، ولا يُظن بي أني - وإن سمعتها لم أفهمها، فلذلك أقررتها. والمقصود أني قررت شبهتهم إلىٰ أقصىٰ الإمكان ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان»[3].

بل انظر إلىٰ الغزالي يَعُدّ إفحام هؤلاء أيسر عنده من شربة ماء، وما ذاك إلا لأنه قد خبر مذهبهم وسبر أغوار كل مسائلهم، يقول: «حتىٰ كان إفصاح[4] هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء، لكثرة خوضي في علومهم وطرقهم، أعني طرق الصوفية والفلاسفة والتعليمية والمتوسمين من العلماء[5]، انقدح في نفسي أن ذلك متعين في هذا الوقت محتوم. فما تغنيك الخلوة والعزلة، وقد عم الداء، ومرض الأطباء، وأشرف الخلق علىٰ الهلاك[6]»[7].

(١) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ٩٤، ٩٥).
(٢) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ١١٨).
(٣) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ١١٩).
(٤) الأقرب إلىٰ مقصوده إفحام كما جاء في نسخة أخرىٰ كما أوضحه المحقق، (هامش/ ٤)، (ص/ ١٥٧). والأقرب إلىٰ الروح العلمية ما ذكر علىٰ ما فيها من مبالغة.
(٥) لم يذكر المتكلمين.
(٦) صَدَقَ أن سمىٰ كتابه «المنقذ من الضلال».
(٧) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ١٥٧).

وقال: «أما بعد، فإني التمست كلامًا شافيًا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم، فإن الوقوف علىٰ فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العَماية والضلال»(١).

وقال قبل رده علىٰ مسالك الفلاسفة واستدلالهم علىٰ أن الله واحد وبيان عجزهم عن إقامة الدليل علىٰ ذلك: «فينبغي أن نحقق مذهبهم أولًا ثم نشتغل بالاعتراض، فإن الاعتراض علىٰ المذهب قبل تمام التفهيم، رمي في عماية»(٢).

أما أبو الوليد الباجي فقد نبَّه علىٰ أهمية التحقق في المذهب، في رده علىٰ راهب فرنسا، فقد أرجع سبب تخليطه واضطرابه وفساد مذهبه إلىٰ عدم معرفة حقائق الأشياء وإلقاء ألفاظ لا يفقه معانيها، قال: «فلا يغرنك أيها الراهب حُظوتك عند أهل ملتك ومكانتك في مكانك، واستجلاب نفوسهم، واستمالة قلوبهم بألفاظ تزخرفها لا تعلم معانيها، ولا تعرف حقيقة المراد بها، ولا مقتضىٰ القول فيها، من قولك: الجواب الروحاني والكلام الإلهي، وما أشبه ذلك من ألفاظ كثيرة سمعتها فنقلتها إلىٰ غير موضعها، واستعملتها علىٰ غير وجهها، فإنك لو سُئلت عن مقتضىٰ ذلك لأسلمك عدم معرفتك إلىٰ العِي والحَصَر، والعجز عن التقدم والتأخر، فإن استعمالك لها علىٰ غير وجهها دليل علىٰ جهل بها»(٣).

ووَدَّ الباجي أن لو أجابه الراهب دعوته للصيرورة إلىٰ بلاد المسلمين لإفهامه الحقائق وتعليمه التمييز بين المصطلحات وتحريرها، فخاطبه قائلًا: «وَلَوَدَدْنا أن تصير إلينا فنبلغ الغرض من تعليمك، ونتمكن من تفهيمك، ونبين لك من تحقيق الكلام وتحريره وتفصيله وتوجيهه، وترتيب الأدلة ومقتضاها، وإحكام البراهين ومنتهاها - ما يزيل كل سخيفة من نفسك، ويطهر من دنسها قلبك، فتعاين الحق جليًّا واضحًا، والدين قويًّا لائحًا»(٤).

---

(١) الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٣١).
(٢) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٦٤).
(٣) أبو الوليد الباجي، «رسالة راهب فرنسا»، (ص/ ٩٩).
(٤) أبو الوليد الباجي، «رسالة راهب فرنسا»، (ص/ ٧٥).

ثم يتيه عليه بمناهج المسلمين المحكمة، وطرق الاستدلال المنضبطة، وبلوغهم شأوًا بعيدًا في أدب المناظرة، فيقول: «فإن قبلت نصحي وسمعت موعظتي أخرجناك -بعون الله- من ظلمة الجهل إلىٰ نور العلم، ومن حيرة الشك إلىٰ تيقن الحق، وأريناك من طرق الاستدلال وتمييز البراهين والأمثال ما يشرح صدرك وينور قلبك، وتعلم به الحقائق، ومعاني الألفاظ[1] التي أنت بها معجب، ومخطئ في إيرادها علىٰ غير وجهها»[2].

ويؤكد هذا الاعتزاز بقوله: «ولكنها ألفاظ تستعملها في غير مواضعها، لأنك لا تعرف مقتضاها. ولوددنا أن الله -بفضله- ييسر لك الهجرة إلينا والمثول لدينا، فتسمع الكلام علىٰ حقيقته في معاني الألفاظ، وتقيم وجوهها واستعمالها علىٰ ترتيبها، وتسمع الكلام الإلهي علىٰ الحقيقة»[3].

ثم شرع في تقرير أصلين مهمين، وحقيقتين جديرتين بالتنبيه عليهما وتثبيتهما وتأكيدهما بما يعضدهما، قال: «ولولا الكلام ما عرف الجائز من المحال. ولا تبيّن الهدىٰ من الضلال. وما من نحلة ولا ملة إلا وهي تزعم نفوسها نيِّرة بما تعلمه، منشرحة بما تعتقده، وكذلك تقول البراهمة الذين يكذبون الرسل، والدهرية الذين يدّعون الأزل، والفلاسفة القائلون بقدم العالم، والثنوية المثبتون لخلق النور والظلام، فما أحد من هذه الفرق إلا وهو يدَّعي أن نفسه أسكن إلىٰ ما تعتقده، وأوثق بما تنتحله، وأنور بما يزعم أنه يعلمه من نفوس مثبتي الرسل ومتَّبِعي الكتب. لكن وضع الكلام ونشره وتمييزه ووصفه يعلي الحق ويثبته، ويدحض الباطل ويمحقه»[4].

وأما الفلاسفة فقد قال العامري يدحض حجة طائفة من المتكلمين في الزراية علىٰ صناعة المنطق، وهي قولهم بأنهم نظروا فيها فلم يحصلوا إلا علىٰ ألفاظ منغلقة وألقاب مستغربة: «وهذه -أيدك الله- حجة داحضة؛ فإن قصور أفهام المتكلمين عن معاني الكتب المنطقية غير دالٍّ علىٰ فسادها. علىٰ أن المعترف بقصور فهمه عن جميع

(١) أبو الوليد الباجي، «رسالة راهب فرنسا»، (ص/ ٩٩).

(٢) أبو الوليد الباجي، «رسالة راهب فرنسا»، (ص/ ٩٩).

(٣) أبو الوليد الباجي، «رسالة راهب فرنسا»، (ص/ ٧١).

(٤) أبو الوليد الباجي، «رسالة راهب فرنسا»، (ص/ ٧٦).

ما تضمنته صناعة المنطق من معانيها قد صار شاهدًا بأن حكمه عليه بأنها موافقة للحق أو مخالفة له - يكون لا محالة مردودًا، وأن الواجب عليه أن يلتزم الرجوع إلىٰ الذي عابه أو قرَّظه ليستفهم مضمونها[1]، ثم يحكم بالصواب أو الخطأ عليها»[2].

وهذا -لعمر الله- المنهج القويم، والصراط المستقيم، فلا ريب أن تعرف مذهب من المذاهب وتخبره للانعطاف إلىٰ نقده والشروع في بيان المآخذ عليه، يقتضي التعمق في دراسة ذلك المذهب المقصود. ولَعَلِّي بما ذكرته من نصوص المتكلمين والفلاسفة ندفع عنهم الموقف الشائه، ونوقِّي أنفسنا الخطأة الشائعة عن عدم أمانتهم في النقل، وعدم تثبُّتِهم في نقل مذهب الخصم[3]

(١) يقصد صناعة المنطق، وإن كان السياق يقتضي التذكير.

(٢) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ٩٠). علىٰ أن العامري وإن ثلب المتكلمين بهذا، فإنه امتدحهم في التحقق للمذاهب والفرق واستقصاء الشُّبَه، قال في معرض إظهار فضيلة الإسلام بإضافته إلىٰ المعارف «ولعمري إن للثَّنَوِيَّة كتبًا حكوا فيها مذاهبهم، وكشفوا بزعمهم عن عَوار مذهب غيرهم؛ غير أن كلامهم ليس علىٰ وزن كلام الحُذَّاق من متكلمي هذه الأمة، في حكاية مقالات الفِرَق علىٰ استقصائها، والتحقق للحُجَج، وما يُقَابَلُون به منها». (ص/ ١٨١). وفي سياق امتداحهم أيضًا بتتبع الأصول الاعتقادية والتحقق لها وصفهم بأنهم «لم يَدَعُوا مقالة فيها تُعْزَىٰ إلىٰ صنفٍ من الأصناف إلا خَلَصوا إلىٰ معرفتها بهيئة دعواها، وما اعتل به أهلها». (ص/ ١٨١، ١٨٢). وينظر أيضًا (ص/ ١٢٨).

(٣) ممَّا يدل علىٰ أمانة المتكلمين في نقل المذاهب، أنه كثيرًا ما يتردد في كتابات أبي المعين النسفي الماتريدي ما يدل علىٰ تثبته فيما ينقله عن غيره، سواء أكان من أتباع مذهبه أم كان من خصومه، بل يبدو حريصًا علىٰ وجه هذا النقل: هل هو نقل لفظ قائله، أو حكايته. ومن ذلك قوله في الجزء الأول من «تبصرة الأدلة»، بعد أن حكىٰ مذهبًا لأبي إسحاق الإسفراييني الأشعري في كلام الله: «حكيته لا بلفظه»، (ص/ ٣٠٥). ونقل مذهبًا لشيخه الماتريدي في أن سماع كلام الله ليس إلا سماع صوتٍ دالٌّ عليه، ثم قال: «ذكرته لا بلفظه». (ص/ ٣٠٥). وقوله: «ولم أقف علىٰ مذهب هشام (يعني هشام بن الحكم)، في هذا أنه (يتحدث عن التكوين) حادث لا في محل أم في ذات الله تعالىٰ». (ص/ ٣٠٧). بل شنع علىٰ ابن هيصم من الكرامية عزوه ونسبته إلىٰ عبد الله بن سعيد القطان ابن كلَّاب والأشعري ما لم يقولا به وعد هذا جهلًا منه بمذهب خصومه. [انظر: (ص/ ٣٠٩). وقال بوضوح بعد أن حكىٰ مذهب بعض الأشعرية في قضية التكوين وأنه عين المكون: «تكلم بهذا كله بعض الأشعرية، حكيتُ لفظه لئلا يُظن بي التقصير في حكاية شبه الخصوم، والحكاية علىٰ وجه يسهل عليَّ الجواب». (ص/ ٣١٥). وذكر معناه في موضع آخر (ص/ ٣٤٥). وانظر نماذج لهذا عند الفلاسفة: ابن الهيثم، الشكوك علىٰ بطليموس، (ص/ ٦٠). وكثيرًا ما يُحقِّق البيروني فيما عساه قد وقع من التخليط أو التصحيف =

ولعمري لكأنهم بما قرروا وأوضحوا يتحدثون عن متفيهقي عصرنا وزماننا، الذين يهرفون بما لا يعرفون، ويقولون كلامًا طويلًا إذا فتشت فيه إما ألا تجد معنىً تحته، وإما أن يكون فيه من التخليط والتمويه ما فيه، مستعينًا بالتلاعب بالألفاظ والدوران حول الأقوال، وليته يحسن هذا أيضًا! ولقد ابتُلينا بأفسال يتجرؤون علىٰ ثقافة أمتنا الإسلامية والعربية، ويتجاسرون علىٰ الطعن في أئمتها، مع جهلهم المطبق بألفاظ العلوم واصطلاحات الفنون التي كان يتكلم فيها أولئك الأماثل الأعلام، فأنَّىٰ لمن جهل معاني الألفاظ وحقائق الأشياء أن يفهم المذهب، أو يتعمق فيه رابطًا بين أجزائه في سياقه البنائي المتكامل! إنما يقوده شيطان نفسه إلىٰ لفظة هنا أو هناك، قد عيي عن تفقهها والوصول إلىٰ مغزىٰ ما يَقصد إليه منها أهلها، فيظن المسكين لفهاهته مع سوء نيته وطويته أنه قد وقف علىٰ حق المطعن وطعنة الردىٰ، فيطير فرحًا، ثم لا يلبث أن يبادر إلىٰ فضح نفسه بنفسه بوساطة وسيلة من الوسائل، وما أكثرها لا سيما لأمثال هؤلاء، فيظهر جهله للعالمين فضلًا عن المحققين، ويستجلب لنفسه بنفسه السخرية والاستهزاء، والدعاء بالويل والثبور علىٰ من هذا حاله، ولو سكت الجاهل لأراح واستراح، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠]، «ومن تكلف ما لا يُحسِن افتُضِح فيه»[١].

وإذا كان هذا هو الحال في أمثال هؤلاء، فليس أحسن حالًا منهم من يزدري علمًا علىٰ حياله، وهو لم يقرأ بعد منه كلمة! كمن يرمي علم التصوف بالخرافة والخزعبلية، أو علم الكلام بعدم الفائدة، والعبثية. أو يحقر علمًا من العلوم الإنسانية الحديثة كعلم النفس أو علم التنمية البشرية أو ... إلخ بعدم الجدوىٰ أو الفلسفة الفارغة، وهو لا يعلم فيمَ يبحث هذا العلم أصلًا، بَلْهَ أن يكون قد قرأ من صفحاته إحداها! وينضوي تحت هذه البلايا من يصم عالمًا من العلماء الأفاضل بما ليس فيه، أو يحكم عليه جزافًا دون أن يكون قد اطلع علىٰ ما كتب أو تخبَّر كلامه ومذهبه،

= أو الفساد والزلل من النَّسَخَة والمترجمين لكتب الهند، تبعًا لما يعرفه من أديانهم، ويتثبَّته من عقائدهم ومعتقداتهم. انظر: «تحقيق ما للهند»، (ص/ ١١٠، ١٩٦، ٢٣١، ٢٩٧، ٣٥٩، ٣٧٨، ٣٨٤، ٣٨٩، ٣٩٦، ٤٠٧، ٤٠٩، ٥٣٨).

(١) البيروني، «الآثار الباقية»، (ص/ ٢٤٩).

وإنما هي تهمٌ مصكوكة للمخالفين، يرمي بها من شاء متىٰ شاء، فيقرف هذا بالتكفيرية، وذاك بالإلحادية، وهؤلاء بالابتداعية والضلالية والفسقية.

وبعد، فلأجل ما سبق جميعًا عمد المتكلمون والفلاسفة المسلمون إلىٰ تخصيص كتب تستقل بإيراد الحدود والاصطلاحات، والمصنفات الكاشفة عن حقائق الألفاظ ومعانيها. وقد تنبهوا إلىٰ هذا المسلك في مراحل مبكرة من تاريخ العلمين.

وقد أشار الفارابي إلىٰ أهمية تعرف المصطلحات لمن أراد معرفة علم من العلوم، فقال ناصية كتابه «**إحصاء العلوم**»: «قَصْدُنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علمًا علمًا، ونعرِّف جُمَل ما يشتمل عليه كل واحد منها وأجزاء كل ما له منه أجزاء، وجُمَل ما في كل واحد من أجزائه . . . وينتفع بما في هذا الكتاب الإنسان إذا أراد أن يتعلم علمًا من هذه العلوم وينظر فيه، عَلِمَ علىٰ ماذا يُقدِم، وفي ماذا ينظر، وأي شيء سيفيد نظره، وما غَنَاء ذلك، وأي فضيلة تُنال به، ليكون إقدامه عليه من العلوم علىٰ معرفة وبصيرة، لا علىٰ عمىً وغَرَر»[1].

وقال بعد ذلك مباشرة: «وبهذا الكتاب يقدر الإنسان علىٰ أن يقيس بين العلوم، فيعلم أيها الأفضل، وأيها أنفع، وأيها أتقن وأوثق وأقوىٰ، وأيها أوهن وأَوْهَىٰ وأضعف. وينتفع به أيضًا في تكشُّف من ادَّعَىٰ البصر بعلمٍ مِن هذه العلوم ولم يكن كذلك»[2].

وجعل الجويني تخبُّر القاصدِ إلىٰ علم من العلوم، أو فن من الفنون مصطلحاتِ ذلك الفن أو العلم - حقًّا واجبًا عليه، فقال فاتحة كتابه «**البرهان في أصول الفقه**»: «حقٌّ علىٰ كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقته وفنه وحده، إن أمكنت عبارة سديدة علىٰ صناعة الحد، وإنْ فَعَلَيْهِ أن يحاول الدَّرْك بمسلك التقاسيم. والغرض من ذلك أن يكون الإقدام علىٰ تعلمه مع حظ من العلم الجُمْلي بالعلم الذي يحاول الخوض فيه»[3].

---

(١) الفارابي، «إحصاء العلوم»، (ص/ ٢).

(٢) الفارابي، «إحصاء العلوم»، (ص/ ٣).

(٣) الجويني، «البرهان»، (١/ ٨٣). وقد نبه أستاذنا الدكتور حسن الشافعي علىٰ أهمية تعرف الدارس =

إن الانشغال والاهتمام بصياغة المصطلحات الفنية للعلوم، لهو أمر يدل علىٰ ما وصلت إليه الأمة المنشغلة والمهتمة بذلك من التقدم والحضارة، والسبق في العلوم «وليس يمكن -فيما أعتقد- أن تكون حضارة مزدهرة متألقة في أمة من الأمم، ما لم تواكبها جنبًا إلىٰ جنب حضارة المصطلح العلمي الذي يُكوِّن بحد ذاته الإطار العام لفكر تلك الأمة وعقلانيتها وتقدمها الإنساني، كي تتبلور لها عندئذ سمات الثقافة الحقة في مضامير حياتها المتشعبة، لتصل في النهاية إلىٰ تحقيق غاياتها المثلىٰ في النظر والعمل معًا لبناء صرحها الحضاري الشامخ . . . فكلما أحسنت الأمة الدقة والرؤية والعمق في تعريفاته وتحديداتها ورسومها؛ بدت أكثر تألقًا ونضارة علىٰ غيرها من الأمم المعاصرة لها . . .»[1].

ويتفق الدكتور محمد السليماني مع هذه الفكرة مؤكدًا أن «المصطلحات نقطة الارتكاز من الناحية الثقافية والحضارية، وهي المعالم الفكرية التي تحدِّد هوية الأمة بما لها من رصيد نفسي ودلالات فكرية، وتطبيقات تاريخية مأمونة. إنها أوعية النقل الثقافي، وأفنية التواصل الحضاري»[2].

وكان لعلمائنا في هذا المضمار جهود مشكورة ومساع مبذولة، في جميع العلوم الإسلامية والعربية. وليس من وكدي ههنا أن أتحدث عن هذا، إذ المقام لا يتسع له فضلًا عن أن لا يقتضي غير الإشارة والإحالة إلىٰ من فصَّلوا في هذا وأغناني عن أن أزيدهم واحدًا[3].

= أو الباحث القدر الضروري من مصطلحات الفن أو العلم الذي يُقدِم عليه، وجعل ذلك من الأدوات اللازمة والأساسية للشروع في دراسة أي علم. ونصح دارسي علم الكلام علىٰ وجه الخصوص بالاستعانة بكتب المصطلحات الكلامية لمعرفة معاني ما يتداوله المتكلمون في مناقشة القضايا الكلامية. [انظر: أ .د. حسن الشافعي، المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام، (ص/ ٢٥٧، ٢٣١)].

(١) أ. د. جعفر آل ياسين، «الفارابي في حدوده ورسومه»، (ص/ ١٤).

(٢) أ. د. محمد السليماني، مقدمة تحقيق كتاب «الحدود في الأصول» لابن فورك، (ص/ ١١).

(٣) راجع في الكلام عن تاريخ المصطلح عند المسلمين ومصنفات العلماء المتقدمين منهم والمتأخرين في العلوم الإسلامية والعربية عامة كالنحو والبلاغة والفقه وأصول الفقه، وفي علم الكلام وربما الفلسفة خاصة - ما كتبه محققو كتب الحدود التي رجعت إليها في مقدمة التحقيق؛ أ. د. محمد السليماني في تحقيقه للحدود في الأصول لابن فورك، ود. نزيه حماد في تحقيقه للحدود في الأصول لأبي الوليد=

ومن المصنفات في الحدود الكلامية لعلماء الكلام في القرنين الرابع والخامس الهجريين - نجد عند المعتزلة أن للقاضي عبد الجبار كتابًا في الحدود[1] ولم يصل إلينا. وخصص الحاكم الجشمي الباب الأخير من المجلد الرابع من كتابه «شرح عيون المسائل» للحدود[2].

وللأشاعرة كتب في الحدود مطبوعة، منها كتاب ابن فورك «**الحدود في الأصول**» وكتاب أبي الوليد الباجي «**الحدود في الأصول**» وكتاب «**الحدود الكلامية والفقهية في رأي أهل السنة الأشعرية**» لأبي بكر محمد بن سابق الصقلي، وهو كتاب علىٰ أهميته ليس مشهورًا، وذِكْر اسم الأشعرية في العنوان يستدعي الغرابة للوهلة الأولىٰ. والغزالي «**رسالة الحدود**» التي هي في الأصل القسم الثالث من كتابه «**معيار العلم**»؛ وليس انتزاع قسم من أقسام كتاب للغزالي وإفراده كتابًا مستقلًا مسلكًا غريبًا بالنسبة إلىٰ كتب الغزالي[3].

= الباجي، ود. محمد الطبراني في تحقيقه للحدود الكلامية والفقهية لأبي بكر الصقلي، أ. د. عبد الأمير الأعسم في تحقيقه لمجموعة من الرسائل في الحدود لجابر بن حيان، والكندي، والخوارزمي، وابن سينا، والغزالي، والآمدي. وأ. د. حسن الشافعي في تحقيقه لكتاب «**المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**». وأ. د. جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، (ص/ ٧ - ٤٠). وأ. د. إبراهيم مدكور، الفارابي والمصطلح الفلسفي، بحث منشور ضمن «**الكتاب التذكاري: أبو نصر الفارابي في الذكرىٰ الألفية لوفاته**»، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣م)، (ص/ ١٨ - ٢٧).

(١) انظر: الحاكم الجشمي، الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة من المعتزلة من كتاب «**شرح عيون المسائل**»، ضمن «**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**»، (ص/ ٣٦٩).

(٢) انظر: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «**شرح عيون المسائل**»، (ل ٢٦٨ ب، ٢٧١ أ). ومرقومة خطأ (٢٦٧ ب، ٢٧١ أ).

(٣) راجع في كتب الغزالي التي أفردت كتبًا أو رسائل مستقلة وهي في الأصل منتزعة من كتب كبيرة له: د .عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، (ص/ ٣٠٥ - ٣٥١). ويحلو لي أن أعقب فقط علىٰ ما ذكره الدكتور عبد الأمير الأعسم في كتابه «**المصطلح الفلسفي عند العرب**»، (ص/ ٧٣). أن مما جوَّز للمتأخرين انتزاع القسم الثالث من «**معيار العلم**» للغزالي وإفراده رسالة مستقلة أو كتابًا في الحدود، أن الغزالي نفسه سمَّىٰ أقسام كتاب «**معيار العلم**» الأربعة بعنوان (كتاب). وليس في هذا مسوِّغ؛ لأنَّ تسمية أقسام المصنَّف كتبًا شائع مشهور في كتب الصناعات الكلامية والفقهية وأصول الفقه. ولم يكن ذلك=

وأما بالنسبة إلىٰ الفلاسفة فنجد لابن سينا «رسالة الحدود». وأما الفارابي فهو وإن لم نجد له كتابًا مستقلًا في الحدود، فإن كتبه مليئة بذكر معاني المصطلحات، ككتاب الحروف، وإحصاء العلوم، والألفاظ المستعملة في المنطق، وعيون المسائل، ورسالة الأسئلة الفلسفية والأجوبة عنها، ورسالة فيما ينبغي أن يُقدَّم قبل تعلُّم الفلسفة. وقد كان لها تأثير علىٰ من كتب في الحدود ممن أتىٰ بعده[1].

وإذ قد حفلت المصطلحات الكلامية والفلسفية بهذا العدد غير القليل من المصنفات عند المتقدمين بما لعله يغني عن الرجوع إلىٰ كتب المتأخرين كالتعريفات، للشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ) والكليات، لأبي البقاء الكَفَوِيّ (ت: ١٠٩٤هـ) وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي (توفي بعد ١١٥٨هـ) وغيرهم من المتأخرين؛ فإنني أتفق تمام الاتفاق مع ما يفتأ ينبِّه عليه الدكتور عبد الأمير الأعسم من خطأ الرجوع إلىٰ كتب التعريفات للمتأخرين وإهمال كتب المتقدمين التي هي الأصل في المصطلحات والأدلّ في الوقوف بدقة علىٰ ما كانوا يقصدون. «إن الرجوع إلىٰ الشريف الجرجاني دليل علىٰ إهمال الباحثين في المصطلح الفلسفي، فالصحيح توثيق المصطلحات بالعودة إلىٰ جابر بن حيان والكندي والفارابي وابن سينا والخوارزمي والتوحيدي والغزالي والآمدي لكي نصل إلىٰ زمان الجرجاني. أوَليس هذا ما يدل علىٰ الطريقة التعسفية التي عالج بها الباحثون لفترة طويلة مصطلحات الفلسفة؟ إن لفلاسفتنا العرب لغتهم الاصطلاحية التي ازدهرت إبان الحضارة العربية خلال خمسة قرون، ونحن في أمسّ الحاجة اليوم إلىٰ درسها بما يتساوق مع طبيعة

= سبيلًا إلىٰ تسويغ انتزاع مادة كل قسم من أقسام كل مصنَّف وإفراده بكتاب أو رسالة علىٰ حيالها. ومن جهة أخرىٰ أتفق مع ما ذكره الأعسم بالأدلة من متابعة الغزالي لابن سينا متابعةً مطابِقة علىٰ مستوىٰ الشكل والمضمون في الحدود والاصطلاحات، وأنه لم يكتف بالنقل عن رسالة الحدود لابن سينا، بل أضاف إلىٰ ذلك النقل من كتاب «النجاة» لابن سينا أيضًا. وإن كان قد أعاد تنظيم المادة وترتيبها. [انظر: (ص/ ٧٩ - ٨٨)].

(١) انظر: أ. د. حسن الشافعي، «المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام»، (ص/ ٢٤١ - ٢٤٦). ومقدمة تحقيق «المبين» للآمدي، (ص/ ٢٣، ٢٤). وأ. د. عبد الأمير الأعسم، «المصطلح الفلسفي عند العرب»، (ص/ ٩٠، ٩١).

جمعها وتحقيق نصوصها، لكي تكون دليلًا لأساليب التعبير الفلسفي في أيدي الباحثين من محبي الفلسفة وطلابها»[١].

وأشار الأعسم إلىٰ أن أولئك المتأخرين ليسوا فلاسفة بالمعنىٰ الدقيق، وإن ما أوردوه من المصطلحات في كتبهم إنما هم ناقلوه عن مصادر المصطلحات الأساسية والأصيلة للفلاسفة الحقيقيين[٢].

وعد الرجوع إليهم والاعتماد عليهم مع وجود هذه الكتب للمتقدمين بين أيدينا مما «ترفضه طبيعة البحث العلمي في تاريخ المصطلح منذ تكوينه وحتىٰ استقراره»[٣]. وأردف بتعليل هذا قائلًا: «فهؤلاء المؤلفون المتأخرون -إذن- يقعون خارج مراحل تطور المصطلحات الفلسفية عند الفلاسفة»[٤].

وخلص الأعسم إلىٰ أن عَدَّ هذا الخطأ ناشئًا عن سوء المنهج في دراسة الفلسفة العربية الإسلامية ومعالجتها، حين اعتقد الباحثون أن النصوص المتأخرة تكشف عما تقدمها من نصوص الفلاسفة والعكس في سياق مراحل التطور -بلا ريب- هو الصحيح[٥].

إذا كان ذلك شأن أولئك، فما بالنا بمن لا يولي وجهه في تعرف معاني مصطلحات الفلسفة وعلم الكلام إلا شطر المعاجم الكلامية والفلسفية الحديثة لأساتذة الفلسفة المعاصرين!

«لقد كان من نصيب حضارتنا العربية في مرحلة تفتحها وفي عصر التنوير الفكري؛ أن حققت ما حققته أمم من قبلها - فعمل رجالها ومفكروها علىٰ صياغة المصطلح بما تيسر لهم يومذاك من أدوات اللغة ومفرداتها مقرونة بطبيعة التطلع إلىٰ الاشتقاق

---

(١) عبد الأمير الأعسم، «المصطلح الفلسفي عند العرب»، (ص/ ٨).

(٢) انظر: عبد الأمير الأعسم، «المصطلح الفلسفي عند العرب»، (ص/ ٨٩).

(٣) عبد الأمير الأعسم، «المصطلح الفلسفي عند العرب»، (ص/ ٩٢).

(٤) عبد الأمير الأعسم، «المصطلح الفلسفي عند العرب»، (ص/ ٩٢).

(٥) انظر: عبد الأمير الأعسم، «المصطلح الفلسفي عند العرب»، (ص/ ٩٤).

والترادف والبناء الجديد لمفاهيم في العلم، كان الناس فيما ثقفوه من معارف الغرب والشرق الوافدة عليهم مترجمة أو معربة، في مسيس الحاجة إلىٰ صياغتها وتحديد مضامينها وأشكالها»[1].

وما أخلَق أن أختتم هذا المبحث بأن أردد -ونحن جميعًا- مع الدكتور إبراهيم مدكور أن «العلوم العربية ملأىٰ بالمصطلحات التي لم تنتشر، ولم تُعرَف علىٰ وجهها، وهذا التراث لا يصح أن نهمله أو نضيعه؛ وقد نجد فيه ما يغنينا عن نحت أو اشتقاق أو تعريب، وما أجدرنا أن نحيي هذه المصطلحات القديمة، ونخرجها إلىٰ سوق التداول العلمي الحاضر . . . إنا إذا فعلنا أحيينا معالم تراثنا القديم، وكشفنا عما فيه من ثروة، ويسرنا علىٰ المشتغلين بالعلوم الحديثة تخيُّر ما يلائمهم من اصطلاحات»[2]. وإذا لم نفعل كان مآلنا «إلىٰ لون من التسطيح الخطير في الشخصية المسلمة، والتقطيع لصورة تواصلها الحضاري، والإلغاء لامتدادها المعرفي، والهبوط إلىٰ مستوىٰ التلقي الحضاري والثقافي الوافد»[3].

وهو ما ترسف الأمة في أغلاله وأوحاله الآن من التبعية البغيضة لكل وارد ومدخول من المصطلحات، وحريٌّ بعلمائنا ومفكرينا -إن أرادوا القيام بما استوجب الله عليهم من أمانة الإيضاح والتبيين- بأن يحرروا تلك المصطلحات ليقف المسلمون علىٰ ما فيها من الحق فيُقبَل، ويُنبَّه علىٰ أصل ذلك -إن كان ثمته- في ديننا وتراثنا العلمي والثقافي، أو ما فيها من الباطل فيُرفض المصطلح ويُنبَذ. وعسىٰ أن يكون قريبًا!

---

(١) أ. د. جعفر آل ياسين، «الفارابي في حدوده ورسومه»، (ص/ ١٤).

(٢) أ. د. إبراهيم مدكور، مقال بمجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الجزء السابع، (١٩٥٣م)، (ص/ ٢٦٨).

(٣) أ. د. محمد السليماني، مقدمة تحقيق «الحدود في الأصول» لابن فورك، (ص/ ١١).

المبحث الثاني

الحد بين المتكلمين والفلاسفة

لقضية الحد تشعبات وانشعابات عديدة، وكل مسائله يأخذ بعضها بحجز بعض، ويكمل بعضها بعضًا، وسأحاول استقصاءها إجمالًا وعلىٰ جهة الاختصار فيما يأتي، ليتم لنا الوقوف علىٰ الصورة الكاملة بحسب ما يسمح به المقام.

★ أولًا- مفهوم الحد بين المتكلمين والفلاسفة:

يختلف مفهوم الحد عند المتكلمين عنه عند الفلاسفة؛ فالحد عند المتكلمين عبارة عن القول أو اللفظ المميز، والوصف الجامع المانع الذي يميز المحدود ويبينه، ويحصره علىٰ معناه، ويمنع غيره من أن يدخل فيه. وأما عند الفلاسفة فالحد هو القول الدال علىٰ ماهية الشيء، ولا يتأتىٰ الحد الحقيقي إلا إذا ذكر في الحد مقومات المحدود الذاتية. وينبغي أن لا تغيب عن ذهننا هذه التفرقة المهمة، التي تقوم علىٰ اعتبار التمييز الأساسَ والمعتمدَ والمعوَّلَ عليه في الحد عند المتكلمين، وأن تصور المحدود بحقيقته وماهيته بالوقوف علىٰ صفاته المميزة المنتحىٰ المقصود والهدف المعمود من الحد عند الفلاسفة؛ وسنجد أن هذه التفرقة ستفرض علينا اصطحابها عند الكلام عن فروع نظرية الحد عند كلٍّ منهما، مسائل ونصوصًا، فقد كان نظر كليهما في جل المواضع المتعلقة بالحد مرتبطًا بما رامه كل منهما منه.

وقبل أن أشرع في إيراد النصوص عند كل منهما يحسن أن أفتتح الكلام عن معنىٰ الحد بما يدل عليه في اللغة، لنرىٰ كيف ارتبط المعنىٰ الاصطلاحي به، كما ينص علىٰ ذلك المتكلمون أنفسهم.

الحد لغة: «الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدىٰ أحدهما علىٰ الآخر . . . وفصل ما بين كل شيئين حد بينهما، ومنتهىٰ كل شيء: حده . . . وفلان حديد فلان، إذا كان داره إلىٰ جانب داره أو أرضه إلىٰ جنب أرضه . . . وحد الشيء من غيره يحده حدًا وحدده: ميزه. وحد كل شيء: منتهاه، لأنه يرده ويمنعه عن التمادي . . . وحد السارق وغيره: ما يمنعه من المعاودة، ويمنع أيضًا غيره من إتيان الجنايات»[1].

والحد: المنع، ومنه قيل للبواب حداد، ويقال للسجان حداد لأنه يمنع من الخروج، أو لأنه يعالج الحديد من القيود[2].

---

(١) ابن منظور، «لسان العرب»، (مج/ ٢)، مادة حدد، (٩/ ٧٩٩).

(٢) انظر: الجوهري، «الصحاح»، باب الدال فصل الحاء، (٢/ ٤٦٢). والرازي، «مختار الصحاح»، مادة «حدد»، (ص/ ٥٣).

وقد ربط المتكلمون في تعريف الحد بين معناه اللغوي والاصطلاحي، مبيِّنين ما ينطلق عليه لفظة الحد من المعاني عند الإطلاق. وقد أورد الجويني هذه المعاني اللغوية للفظة الحد علىٰ وجه التفصيل، موضحًا كيف ارتبط مأخذ المعنىٰ الاصطلاحي عند المتكلمين بهذه المعاني اللغوية، فقال: «الحد في اللغة يرد علىٰ وجوه، ويرجع جميعها إلىٰ وجه واحد، وهو المنع، فالحد هو المنع والصدُّ، ومنه سمي الحاجب الذي قرع بعض الوافدين من الولوج «حدادًا»، وسمي الحرس الموَكَّلون بضبط السجن «حدادين» . . . ويسمىٰ منتهىٰ الشيء ومقطعه حدًّا من حيث يمنع الغير من الاشتراك به. ويسمىٰ الحديد حديدًا، لامتناعه علىٰ محاوِل تفكيكه. وسميت العقوبات المستوجبة علىٰ بعض الجرائر حدودًا، لإفضائها إلىٰ الردع والمنع من مقاربة أمثالها . . . فهذا معنىٰ الحد في اللغة.

وعلىٰ قريب من معناه وموضوعه في اللغة استعمله أهل الحقائق في فهم رد مقصدهم بذكر حد الشيء تميزه عما ليس منه ليمتنع المحدود من الخروج عن الحد ويمتنع غيره من الولوج فيه»[1].

قال الباقلاني حادًّا الحد بأنه «القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته علىٰ وجه يحصره علىٰ معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه. فهذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي الذي يضرب للفصل بين المحدود وبين ما ليس منه.

وإطلاق اسم الحد مشترك بين الحد المنطقي الكلمي الفقهي، وبين الحد الهندسي الصناعي كحد الدار والبستان، وهي العلامات الموضوعة للفصل بين الملكين، والحد الشرعي الموضوع للعقوبة والردع كحد القاتل والسارق والزاني، فأصله مأخوذ من المنع من تسمية البواب حدادًا لمنعه الداخل والخارج، ومن إحداد المعتدة الذي هو امتناعها عن الزينة وما يجب علىٰ المعتدة اجتنابه»[2].

وكان الباقلاني قد ذكر أن «حد كل أمر محدود هو تفسير وصف المسئول عنه واسمه بقول جامع للمحدود، ومانع من أن يدخل فيه ما ليس منه، أو أن يخرج منه ما

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٤٢). وقارن له بـ «الكافية في الجدل»، (ص/ ٣).

(٢) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٩٩، ٢٠٠).

هو منه، ويكون سامعه أقرب عند سماعه إلىٰ معرفة معنىٰ ما يسأل عنه. هذا هو حد كل محدود»[1].

وقد جعل الباقلاني الحد عبارة عن قول الحاد وتفسيره، فقد حده الجويني بأنه: «خاصيته التي بها يتميز»[2]. وقد ذكر أن الباقلاني قد انفرد عن جمهور الأشاعرة بأن حد الحد قول الواصف وأن معظم المحققين من الأشاعرة علىٰ أن حد الحد راجع إلىٰ صفة المحدود لا إلىٰ قول الحاد[3].

وما ذكره علىٰ الإيجاز ههنا فصله في موضع آخر فقال: «ما صار إليه كافة أئمتنا أن الحد صفة المحدود، سكت عنه الذاكرون الواصفون أم نطقوا، وهو بمعنىٰ الحقيقة. وقد ذكر القاضي في التقريب، والتقرير، وغيرهما من مصنفاته في الأصول أن الحد قول الحاد المنْبِئ عن الصفة التي يشترك فيه آحاد المحدود. ووافق الأصحاب في أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلىٰ صفته دون قول القائل وذكر الذاكر، وإنما قال ذلك في الحد لمشابهته الوصف ومشابهة الحقيقة الصفة. ونحن نَفْصِل بين الوصف والصفة، فنصرف الوصف إلىٰ قول الواصف، والصفة إلىٰ ما يختص بالموصوف، كما نفرق بين التسمية والاسم»[4].

وذكر الجويني ممن قال بأن الحد يرجع إلىٰ صفة المحدود من أئمة الأشاعرة - أبا إسحاق الإسفراييني، وأبا القاسم الإسفراييني (ت: ٤٥٢هـ) فقال: «ذكر الأستاذ أبا إسحاق رضي الله عنه أن حد الشيء معناه الذي لأجله كان بالوصف المقصود بالذكر. ولو قال قائل: حد الشيء معناه، واقتصر عليه، لكان قوله أسدَّ، وكذلك لو قال القائل: حد الشيء حقيقته، لاستقام. وكذلك لو قيل: حد الشي خاصيته، لكان سديدًا. وهذا ما كان يرتضيه شيخي أبو القاسم الإسفراييني رضي الله عنه»[5].

---

(١) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ١٧٤).

(٢) الجويني، «التلخيص في أصول الفقه»، (١/ ١٠٧).

(٣) انظر: الجويني، «التلخيص في أصول الفقه»، (١/ ١٠٨).

(٤) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٤٥).

(٥) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٤٣). وراجع: ما ذكره الجويني من ثلاثة النصوص الواردة أعلاه عند تلميذه أبي القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥١٣، ٥١٤).

وتصديق ما ذكره الجويني من موافقة الباقلاني للأشاعرة في أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلىٰ صفة الشيء - قول الباقلاني في «التقريب»: «قد يراد بالحقيقة حقيقةُ وصف الشيء التي هي حده، والمعنىٰ الذي له استحق الوصف، نحو قولنا: حقيقة العالِم أن له علمًا . . . وقد يعنىٰ بالحقيقة أيضًا صفة الشيء التي اختُصَّ بها، وما هو عليه في نفسه»[1].

وفي «البحر المحيط» أن الأستاذ أبو منصور عبد القاهر البغدادي، قال: «الحد والحقيقة عندنا بمعنىٰ؛ لأن حقيقة الشيء مانعة له من الالتباس بغيره، ناطقة بما ليس منه من الدخول في حكمه»[2].

وقال السمناني: «حقيقة الشيء هو صفة له . . . وكذلك الحد»[3].

ورأي أئمة الأشاعرة هؤلاء قد تابعوا فيه شيخهم أبا الحسن الأشعري، فقد ذكر ابن فورك أن «حقيقة الشيء عنده نفس الشيء إذا كان فيما يوصف به الشيء ويرجع إلىٰ نفسه، وحقيقته معناه الذي يشتق الوصف منه إذا كان جاريًا مجراه، كقولنا أسود ومتحرك وطويل وقصير وعالم وقادر ومتكلم، حقيقة جميع ذلك وما يجري مجراه معانيه التي منها تشتق هذه الأوصاف»[4]. وأنه «كان يقول: إن الحد والحقيقة يتقارب معناهما، ويجب فيهما جميعًا الطرد والعكس»[5].

والناظر إلىٰ نصوص الأشاعرة بعد الباقلاني يجد أن كثيرًا منهم قد وافقوا الباقلاني علىٰ ما ذكره في حد الحد، وأن حد الشيء هو اللفظ المفسر والمميز والمبين للمحدود وصفته. ومن ذلك قول ابن فورك: «حد الحد: هو القول المميز بين المحدود وبين ما ليس منه بسبيل»[6].

وقال السمناني: «حقيقة الحد في مواضعة المتكلمين هو اللفظ الجامع المانع.

---

(١) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٣٥٢).

(٢) الزركشي، «البحر المحيط»، (١/ ٩١).

(٣) السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٦٠).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٦).

(٥) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٠٤).

(٦) ابن فورك، «الحدود في الأصول»، (ص/ ٧٨). وانظر له أيضًا: «الحدود»، (ص/ ١٤٥).

ومعنىٰ ذلك أنه يجمع المحدود جمعًا لا يخرج منه ما هو منه، ويمتنع أن يختلط بالمحدود ما ليس منه، ومنه سمي الحديد حديدًا، لأنه يمنع لابسه من وصول السلاح إليه، ومنه سمي البواب حدادًا»[1].

وقال أبو الوليد الباجي: «الحد هو اللفظ الجامع المانع. معنىٰ الحد ما يتميز به المحدود ويشتمل علىٰ جميعه، وذلك يقتضي أنه يمنع مشاركته لغيره، في الخروج عن الحد، ومشاركة غيره له في تناول الحد له، وأصل الحد في كلام العرب المنع. قال الله -تبارك وتعالىٰ-: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ومنه سمي السجان حدادًا لمنعه من يسجن من الخروج والتصرف»[2].

وقال أبو إسحاق الشيرازي: «أصل الحد في اللغة هو المنع، ومنه سمي الحديد حديدًا لأنه يمنع من وصول السلاح إلىٰ البدن وسمي البواب والسجان حدادًا لأنه يمنع من في الدار من الخروج منها، ويمنع الخارج من الدخول فيها؛ وسميت حدود الدار حدودًا لأنها تمنع أن يدخل فيها ما ليس منها وأن يخرج منها ما هو منها؛ ومنها سميت الحدود في المعاصي حدودًا لأنها تمنع أصحابها من العود إليها أو إلىٰ مثلها؛ ومنه سمي الإحداد في العدة إحدادًا. وأما حقيقته في الشرع فقد ذكر فيه عبارات . . . والعبارة الصحيحة عن الحد عبارة القاضي أبي بكر الباقلاني قال: هو العبارة عن المقصود بما يحصره ويحيط به إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه، وأن يخرج منه ما هو منه»[3].

قال أبو بكر الصقلي: «الحد أصله المنع. وهو علىٰ أربعة أضرب: لغوي، وشرعي، وهندسي، ومنطقي كلامي، وكلها راجع إلىٰ المنع»[4]، ثم قال عن الحد الكلامي: «ما اصطلح عليه الفقهاء وأهل المنطق وأهل الكلام من العبارات الدالة علىٰ ذات المحدود، والمنع موجود فيها لأنك إذا حددت معلومًا ما بعبارة دالة عليه

---

(١) السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٣٨).

(٢) أبو الوليد الباجي، «الحدود في الأصول»، (ص/ ٢٣). وانظر له أيضًا: «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ١٧٤). و«المنهاج في ترتيب الحجاج»، (ص/ ١٠، ١١).

(٣) أبو إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٤٥، ١٤٦).

(٤) أبو بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ٨٣، ٨٤).

منعت من دخول ما ليس منه فيه، وخروج ما هو منه عنه»[1].

وحكىٰ الصقلي الخلاف السابق الذي أورده الجويني فذكر موافقة القاضي أبي الوليد الباجي وشيخين من شيوخه -شيوخ الصقلي- لما ذهب إليه الباقلاني، وقال: إن حدهم الحدَّ بأنه تفسير وصف المسئول عنه بكلام جامع مانع - حد صحيح لاطراده وانعكاسه، وذكر أن مذهبهم أسدُّ معنىً مما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تبعه، وإن كان الصقلي قد عاد فذكر أن مذهب الأشعري وموافقيه أسهل[2].

والمبتغىٰ والمعمود من إيراد هذه النصوص البيان عن اتفاقهم في أن المراد بالحد والغرض منه تمييز المحدود وتبيينه، وقد قال الأشعري: «الحد ما يجمع نوع المحدود فقط، ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه»[3].

وليس هذا خاصًا بالأشاعرة وحدهم، وإنما نجده عند المعتزلة والماتريدية؛ وقد نص القاضي عبد الجبار علىٰ أن «من حق الحد أن يفيد ما يبين به المحدود من غيره»[4]. وأنه «إنما يجب أن تفسر الحدود بما لا يقتضي فيه الجهل بالمحدود وحصره، بأن يلزم عليه أن يدخل فيه ما ليس منه، وأن يخرج عنه ما ليس منه»[5].

ويؤكد أن «من حق الحد أن يشمل جميع المحدود ولا يختص»[6]. ويقول: «ومن سبيل الحد أن يحيط بالمحدود فلا يخرج عنه ما هو منه، كما لا يدخل فيه ما ليس منه»[7].

ومن الماتريدية يقول أبو المعين النسفي: «من شرط صحة التحديد أن توجد جميع

---

(١) أبو بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ٨٤، ٨٥).

(٢) راجع: أبو بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ٨٦ - ٨٩)، (ص/ ١٩٧).

(٣) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٠).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٣).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٥).

(٦) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٥٨).

(٧) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٢٠٥). وكرره بلفظه، (ص/ ٢٢٢). وانظر له أيضًا: «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٩٤، ٤٩٣).

صفات الحد في كل فرد من أفراد المحدود، ومن شرطه الاطراد والانعكاس ليحصل بها الجمع والمنع، إذ الحد ما يجمع جميع محدوده، ويمنع غيره من مشاركته، ولن يحصل هذا إلا باشتمال الحد علىٰ جميع أفراد المحدود»[1]. وشرط المنع والحصر هو المعروف عندهم جميعًا بالاطراد والانعكاس، وهو شرط أساسي عندهم من شروط الحد حتىٰ قال السمناني: «وكل حد اطرد وانعكس، ولم ينتقض من أحد طرفيه - كان ذلك حدًّا صحيحًا»[2]. والطرد تحقق المحدود مع تحقق الحد والعكس انتفاء المحدود مع انتفاء الحد[3].

وقد حكىٰ الجويني اتفاق جميع المتكلمين علىٰ هذا الشرط، فقال: «من شرط الحد أن يطرد وينعكس. وهذا متفق عليه، فإن الغرض من الحد تمييز المحدود بصفة عما ليس منه، وليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس»[4]. ويؤكد علىٰ وجوب شمول الحد لجميع محدوداته، فيقول: «شرط الحد أن يَعُمّ ويشتمل علىٰ منهج واحد جملةَ المحدودات، وإذا اختصّ الحد بالإنباء عن أوصاف بعض المحدودات كان قاصرًا غير شامل»[5].

وثم نماذج تطبيقية عديدة عند المتكلمين في اشتراط هذا الشرط في الحد؛ سواء في النص علىٰ صحة الحد الذي يورده المستدل، أو في إفساد حد يرفضه لعدم مطابقته لهذا الشرط. فقد استند الباقلاني إلىٰ هذا الشرط في حد العلم بأنه معرفة المعلوم علىٰ ما هو به، فقال: «والدليل علىٰ ذلك أن هذا الحد يحصره علىٰ معناه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه شيئًا هو منه. والحد إذا أحاط بالمحدود علىٰ هذه السبيل وجب أن يكون حدًّا ثابتًا صحيحًا، وكل ما حد به العلم وغيره، وكانت حاله في حصر

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥، ٤).

(٢) السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٣٩).

(٣) انظر: ابن فورك، «الحدود في الأصول»، (ص/ ١٥٥). والجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٤٦). أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥١٤).

(٤) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٤٥، ٤٦). وأورد الزركشي في «البحر المحيط»، (١/ ١٠٤)، عن عبد القاهر البغدادي حكاية الإجماع عنهم علىٰ هذا الشرط.

(٥) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٦٤٧).

المحدود وتمييزه من غيره، وإحاطته به حالَ ما حددنا به العلم وجب الاعتراف بصحته»[1].

ثم ذكر الباقلاني في تعليل رغبته عن القول بأن العلم معرفة الشيء علىٰ ما هو به، إلىٰ القول بأنه معرفة المعلوم علىٰ ما هو به أنه قد «قام من الدليل علىٰ أن المعلوم يكون شيئًا وما ليس بشيء، لأن المعدوم معلوم وليس بشيء ولا موجود، فلو قلنا حده (يعني العلم) معرفة الشيء علىٰ ما هو به لخرج العلم بما ليس بشيء من المعلومات المعدومات عن أن يكون علمًا، وذلك مفسد له فوجب صحة ما قلناه»[2].

وقد استند ابن متويه إلىٰ اشتراط الطرد والعكس في الحد في نقض من حد الكلام بأنه ما قام بالمتكلم، وعده تجاهلًا «لأنه قد يقوم به ما ليس بكلام، ومن شأن الحد أن يطرد وينعكس»[3].

وبالاستناد إلىٰ اشتراط الاطراد والانعكاس في الحد والاحتجاج به رفض أبو القاسم الأنصاري ما ذكره الكرامية في حد الجسم أنه القائم بالنفس، لأن «الجوهر قائم بالنفس، ولا يسميه أهل اللسان جسمًا، ومن شرط الحد الانعكاس كما من شرطه الاطراد»[4].

وكذلك نقد حد المعتزلة للكلام بأنه حروف منتظمة وأصوات متقطعة، دال علىٰ أغراض صحيحة فقال: «الحد ما يحوي آحاد المحدود، والحرف الواحد قد يكون كلامًا مفيدًا، فإنك إذا أمرت من وقىٰ يقي، ووشىٰ يشي، ووعىٰ يعي، قلت: قِ،

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٦).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٧، ٦). وراجع في تصحيح حد العلم بأنه «معرفة المعلوم علىٰ ما هو به»، ورد ما سواه من حدود، لعدم توافر الإبانة عن المقصود، أو عدم حصره ومنعه، أو اطراده وانعكاسه، كحد المعتزلة بأنه اعتقاد الشيء علىٰ ما هو به، ثم ما زيد فيه من قيد: عن ضرورة أو دليل. وكحد من حده بتبين المعلوم، وغير ذلك: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٥، ٦). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٢، ١٣). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٥٠). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٤٦ - ١٤٨). والغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٧٣ - ٨١).

(٣) ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ٣٧١).

(٤) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤١١).

وعِ، وشِ، فهذا كلام وليس بحروف»[1].

ومن النماذج التطبيقية أيضًا في اشتراط الاطراد والانعكاس في الحد قوله: «فإذا قيل حد العلم هو العرض، لم يطرد ذلك، إذ ليس كل عرض علمًا، فهذا نقض الحد. ولو قيل في حد العلم: هو معرفة الحادثة فهذا لا ينعكس؛ إذ ثبت علم ليس بحادث، والسائل عن حد العالم ليس يقصد ضربًا منه تخصيصًا، وإنما أراد الإحاطة بمعنىٰ سائر العلوم»[2].

ومن الغريب حقًّا أن نجد أبا المعين النسفي يرد هذا التعريف الذي ذكره الباقلاني وتابعه عليه كثير من الأشاعرة في أن العلم هو معرفة المعلوم علىٰ ما هو به - بالسبب نفسه، أعني اشتراط الاطراد والانعكاس، فقد حكم النسفي بفساده «لأن العلم لو كان معرفة لكان العالم عارفًا، والله -تعالىٰ- يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف»[3].

وكذلك رد تحديد أبي بكر بن فورك العلم بأنه صفة يتأتىٰ بها من القادر إحكام الفعل وإتقانه للسبب ذاته، فقال: «هذا التحديد لا يطرد؛ فإنا علمنا بالقديم -تعالىٰ- وبصفاته وبالمحالات، ولا يتأتىٰ بهذا العلم إحكام الفعل وإتقانه، فإذًا لا تأثير لهذا النوع من العلم في إحكام الفعل وإتقانه»[4].

وإذا كان حصر الحد علىٰ محدوده ومنع غيره من مداخلته قد بلغ هذه المنزلة وتلك الأهمية عند المتكلمين؛ فإنه يمثل القدر نفسه من تلك المكانة عند الفلاسفة، إلا أن التمييز يجيء تابعًا لذكر ماهية المحدود بذكر فصوله ومقوماته الذاتية، وليس كما عند المتكلمين الذين يقصدون إليه قصدًا، وهو يتحقق عندهم بذكر الأوصاف المميزة، ولا يفرقون بين هذه المصطلحات التي تواطأ عليها الفلاسفة من الجنس والفصل والخاصة والعرض العام[5].

---

(١) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٦١٠). ومثله في الرد علىٰ الكرامية الذين عرفوا الكلام بأنه ما يكون المتكلم به متكلمًا. انظر، (٢/ ٦١٢).

(٢) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥١٤).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٧).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٨).

(٥) المقوّم ما به قوام ذلك الشيء وتحقق ماهيته وحقيقته؛ ويسمّىٰ الذاتيَّ أيضًا، فهو كل ما كان داخلًا في=

والمقصود الأهم ههنا أنه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في تحقق التبيين والتميز غرضًا للحد. ويعد هذا مَدْخَلَنا إلىٰ الكلام عن مفهوم الحد أو التعريف عند الفلاسفة؛ فإن الفلاسفة لما راموا أن يكون الحد مبينًا للمحدود خاصًّا به خصوصية لا يمكن أن يتعداها إلىٰ سواه، فقد رأوا أن ذلك ليس ممكنًا إلا بذكر جوهر المحدود وما به قوامه من الصفات الذاتية؛ وقفَّوا في هذا أثر المعلم الأول «أرسطو» في أن الحد هو القول الدال علىٰ ماهية الشيء.

= ماهية الشيء دخولًا لا يتصور فهم معنىٰ ذلك الشيء دون فهمه، فلا يمكن فهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فُهِم له ذلك المعنىٰ أولًا، كاللونية للسواد، والجسمية للإنسان، والشكلية للمثلث. وأما ما لا يفارق ذات الموصوف لكن فهم حقيقته وماهيته غير موقوف عليه؛ فيسمَّىٰ اللازم، فهو من توابع الذات ولوازمه وليس بذاتي له، كالظل للفرس والشجر عند طلوع الشمس. وإن كان الذاتي أيضًا لازمًا، بيد أنه لازم داخل في ماهية الشيء وحقيقته كما سبق، فيطلق عليه لازمًا لغة لا اصطلاحًا. واللازم اصطلاحًا ما يلزم الذات لكنه خارج عن ماهيته وحقيقته. والذاتي يقابله العرضي، وهو ما ليس من ضرورته أن يلازم الموصوف، بل يتصور مفارقته، سواء أكانت مفارقة سريعة كحمرة الخجِل، وكقيام الإنسان وجلوسه، أم بطيئة كصفرة الذهب، وشبابية الإنسان. والحد الحقيقي لا يكون إلا بالذاتيات، وتشمل وتعم ثلاث كليات: الجنس، وهو القول الكلي المقول علىٰ كثيرين متفقين في النوع، أي بالصورة والحقيقة الذاتية. والجنس قسمان: قريب وبعيد. والنوع، وهو الكلي المقول علىٰ كثيرين متفقين في الحقيقة ومختلفين بالعدد. وقد يكون الجنس نوعًا لجنس أعلىٰ منه حتىٰ نصل إلىٰ جنس أعم لا أعم منه، ويسمَّىٰ جنس الأجناس. وينتهي النوع في الانحطاط بالأخص إلىٰ نوع لا أخص منه، ويسمَّىٰ نوع الأنواع. والفصل، وهو الكلي المقول علىٰ نوعٍ تحت جنس من الأجناس، ويعبر عن الصفة المميزة لماهية ذلك النوع. ومن ثم كان الحد الحقيقي لا يتم إلا بذكر الفصول الذاتية. والفصل قسمان: قريب وبعيد. وأما العرضي فيعم كليين: الخاصة أو العرض الخاص، وهو الكلي المقول علىٰ نوع واحد ولا يكون جزءًا من ماهيته ولا من تمامها. والعرض العام، وهو الكلي المقول علىٰ أنواع مختلفة، ولا يكون أيضًا من ماهيتها ولا من تمامها. وهذه هي الكليات الخمس المعروفة عند المناطقة. [راجع: الفارابي، «الألفاظ المستعملة في المنطق»، (ص/ ٧٠ - ٨٦). والتعليقات، ضمن «الأعمال الفلسفية»، (ص/ ٣٩٦). و«التوطئة»، أو «الرسالة التي صدر بها المنطق»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ٦٠، ٦١). وابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٤٥ - ٤٩). و«الهداية»، (ص/ ٦٤ - ٧٠). و«الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ١٥١ - ٢٠٣). و«منطق المشرقيين»، (ص/ ١٣-٢٠). و«كتاب المدخل من منطقيات الشفاء»، من (ص/ ٢٨) إلىٰ آخر الكتاب (ص/ ١١٢). و«عيون الحكمة»، (ص/ ٢، ١٤، ١٥). والغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٤٤ - ٥٢). و«معيار العلم»، (ص/ ٩٦ - ١٠٨). و«المستصفىٰ»، (١/ ٣٩ - ٤٥)

قال الفارابي: «حد الشيء -وهو ماهيته ملخَّصة- إنما يكون بأجزاء ذاته وبالأشياء التي إذا ائتلفت تقوَّمت عنها ذاته . . . فإن الأشياء التي إذا ائتلفت تقوَّم بها ذات الشيء - يجتمع فيها أن تكون هي معقول الشيء علىٰ التمام، وأتم ما يُعقَل به»[1].

وذكر الفارابي أيضًا أن الحد «قول تركيبه تركيب تقييد يشرح المعنىٰ المدلول عليه باسم ما، بالأشياء التي بها قوام ذلك المعنىٰ»[2]. وقال في موضع آخر: «كل محمول مركب من جنس وفصل أو جنس وفصلين أو أكثر متىٰ كان مساويًا في الحمل لنوع ما فإنه حد لذلك النوع . . . والحد يدل علىٰ جوهر الشيء وعلىٰ كل ما به قوام الشيء»[3].

وقال: «متىٰ قلنا: ما الشيء، أو ما هو الشيء، فإنما نطلب بهذا الحرف تصور معرفة ذات الشيء لا غير»[4]. ثم أوضح ما يجب أن يستحصل بالحد، مؤكدًا وظيفة الحد في تمييز المحدود، ويربط بين وظيفته تلك وتسميته حدًّا من جهة اللغة، فيقول: «ولما كان الحد الكامل هو لشيء واحد أمكن أن يجاب به في جواب أي شيء هو، وأن يستعمل في الدلالة علىٰ تمييز الشيء عن كل ما سواه. والحد يعرِّف من الشيء أمرين اثنين: أحدهما، أنه يعرِّف ذات الشيء وجوهره، والثاني، أنه يعرِّف ما يتميز به عن كل ما سواه. فلذلك سمي بهذا الاسم -أعني اسم الحد- من قِبَل أنه شبيه بحدود الضِّياع والعقار؛ إذ كان حد الدار يخص الدار، وبه تتميز عن سائر الدُّور، وبه انحازت الدار عما سواها»[5].

ويوضح العامري الفرق بين التعريف العامي الإجمالي الذي ينحو نحو معرفة الشيء بدلالته وبحسب ما يشير إليه مدلوله، والتعريف التفصيلي الإحاطي الذي ينزع

---

(١) الفارابي، «كتاب الحروف»، (ص/ ٢٠٥).

(٢) الفارابي، «الفصول الخمسة»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ٧٢). وانظر له أيضًا ضمن هذا الجزء: «كتاب إيساغوجي أي المدخل»، (ص/ ٨٥ - ٨٧).

(٣) الفارابي، «التوطئة أو الرسالة التي صدر بها المنطق»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ٦١، ٦٢).

(٤) الفارابي، «الألفاظ المستعملة في المنطق»، (ص/ ٤٨).

(٥) الفارابي، «الألفاظ المستعملة في المنطق»، (ص/ ٧٨).

إليه الفلاسفة أو الحكماء، فيقول: «المعرفة بالأشياء تتنوع نوعين، منها ما هي عامية، وهي الوقوف علىٰ مجمله بحسب دلالة الاسم الموضوع، ومنها ما هي خاصية، وهي الوقوف علىٰ مفصَّله بحسب دلالة المعقول. ومثاله أن لفظة الإنسان قد تدل علىٰ هذا الهيكل المعلوم أو علىٰ مجمل الذات، والعوام يقتصرون من معرفته علىٰ مدلول هذه اللفظة. وأما حده وهو القول بأنه حي ناطق ميت فدل علىٰ تفصيله. والحكماء يتبعون في معرفة الموجودات هذا النوع من الإحاطة»[1].

وكان ابن سينا أصرح في النص علىٰ حد الحد بما يوافق ما ذكره أرسطو في حده، مصرحًا بمخالفة المتكلمين في هذا، فقال: «الحد قول دال علىٰ ماهية الشيء، ولا شك في أنه يكون مشتملًا علىٰ مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركبًا من جنسه وفصله؛ لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله، وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة . . . ويجب أن يعلم أن الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق، ولا أيضًا بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصور به المعنىٰ كما هو»[2].

وقال: «فأما الحدود الحقيقية فإن الواجب فيها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق أن تكون دالة علىٰ ماهية الشيء وهو كماله الذاتي، حتىٰ لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء إلا وهو مضمن فيه إما بالفعل وإما بالقوة . . . والحكماء إنما يقصدون في التحديد لا التمييز الذاتي، فإنه ربما حصل من جنس عالٍ وفصل سافل، كقولنا: الإنسان جوهر ناطق مائت، لذلك يريدون من التحديد أن ترتسم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة، فكما أن الصورة الموجودة هي ما هي بكمال أوصافها الذاتية، فكذلك الحد إنما يكون حدًّا للشيء إذا تضمن جميع الأوصاف الذاتية بالقوة أو بالفعل، فإذا فعلوا ذلك تبعه التمييز، وطالب التحديد للتمييز كطالب معرفة شيء لأجل شيء آخر، لهذا اشترط في التحديد وضع الجنس الأقرب ليتضمن

---

(١) العامري، «القول في الإبصار والمبصر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٤٣٠، ٤٣١).

(٢) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٢٠٤ - ٢٠٦).

جميع الذاتيات المشترك فيها، ثم أمر بإتباعه جميع الفصول»[1].

وقال: «ليس رسم الحد ما قيل من أنه «قول وجيز مميز للمطلوب بالذات»، بل ما قاله المعلم الأول في كتاب الجدل (وهو المسمىٰ بطوبيقا) أن الحد دال علىٰ الماهية. يعني بالماهية كمال حقيقة الشيء التي بها هو ما هو، وبها يتم حصول ذاته»[2].

وقال: «الغرض الأول في التحديد هو الدلالة علىٰ ماهية الشيء . . . فيجب أن يكون الحد مؤلفًا من الجنس والفصل، فإذا أُحضر الجنس القريب والفصول التي تليه حصل لنا منها الحد . . . فالحد بالجملة يشتمل علىٰ جميع المعاني الذاتية للشيء»[3].

وهذا هو الحد عندهم، وهو المركب من الجنس والفصل، ولا يطلق اسم الحد إلا علىٰ هذا، وهو قسمان: حد تام، وهو ما يكون بجميع ذاتيات المحدود؛ وهو ما كان بالجنس والفصل القريبين، وحد ناقص، وهو ما يشتمل علىٰ بعض ذاتيات المحدود، وهو ما كان من الجنس والفصل البعيد، أو الفصل وحده. ولا يطلق الحد الحقيقي إلا علىٰ الأول منهما وهو الحد التام؛ لأن الغرض من الحد الحقيقي ليس التمييز اللفظي، وإنما هو تعرف حقيقة المحدود كما تمثلت في التصور العقلي، وذلك لا يكون إلا بتقصي مجموعة الذاتيات واستقصائها، للوقوف علىٰ ماهية المحدود، ثم يتبع ذلك تمييز المحدود بماهيته تلك عما سواه. وهذا يخالف ما ذكره المتكلمون من أن «الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المسئول عن حده، وبها تميُّزه الذاتي عما عداه»[4]. وأن «المقصد من التحديد التعرض لخاصية الشيء التي بها يتميز عن غيره بنفسه»[5].

---

(١) ابن سينا، «رسالة الحدود»، ضمن «المصطلح الفلسفي عند العرب» لعبد الأمير الأعسم، (ص/ ٢٣٢ - ٢٣٤). وانظر له أيضًا: «إلهيات الشفاء»، (١/ ٢٣٦). و«منطق المشرقيين»، (ص/ ٤٠، ٤١). و«النجاة»، (ص/ ١١٥). و«رسالة في تفسير الصمدية»، ضمن «جامع البدائع»، (ص/ ١٨).

(٢) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٥٢).

(٣) ابن سينا، «المدخل من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٤٨، ٤٩).

(٤) الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١١٩).

(٥) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥١٤).

والحد بنوعيه عند الفلاسفة يختلف عن الرسم الذي هو مؤلف من العرضيات، أو الجنس والخاصة. وكذلك يفارق تعريف الشيء بشرح لفظه أو المراد به أو مرادفه، والذي يسمَّىٰ عندهم حدًّا لفظيًّا.

قال الفارابي: «ما كان مركبًا من جنس وخاصة أو جنس وعرض، أو عرضين أو أكثر متىٰ كان مساويًا في الحمل لنوعٍ ما؛ فإنه يسمىٰ رسمًا لذلك النوع، كقولنا: الإنسان حيوان قابل للبيع والشراء، أو قولنا: حيوان ضحاك؛ فإن هذين وما أشبههما رسم للإنسان. فالحد والرسم يشتركان في أنهما مركبان . . . إلا أن الرسم لا يدل علىٰ جوهر الشيء ولا علىٰ الذي به قوام الشيء»[1].

وقال: «الرسم يُعرِّف ما يتميز به الأمر من غيره بأشياء ليس بها قوامه»[2].

وقال ابن سينا: «وأما الرسم فإنما يتوخىٰ به أن يؤلَّف قولٌ من لواحق الشيء يساويه، فيكون لجميع ما يدخل تحت ذلك الشيء لا لشيء غيره، حتىٰ يدل عليه دلالة العلامة. وأحسن أحواله أن يرتَّب فيه أولًا جنس، إما قريب وإما بعيد، ثم يؤتَىٰ بجملةِ أعراضٍ وخواص»[3].

وقال: «الرسم التام هو قول مؤلف من جنس شيء وأعراضه اللازمة له حتىٰ يساويه، والرسم مطلقًا هو قول يعرف الشيء تعريفًا غير ذاتي ولكنه خاص، أو قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات»[4].

قال ابن سينا: «إذا عرف الشيء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التي تختص جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه. وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولًا ليتقيد ذات الشيء . . . ويجب أن يكون الرسم بخواص وأعراض بينة للشيء»[5].

---

(١) الفارابي، «التوطئة أو الرسالة التي صدر بها المنطق»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ٦٢). وانظر له أيضًا: «الفصول الخمسة»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ٧٢، ٧٣).

(٢) الفارابي، «كتاب إيساغوجي أي المدخل»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ٨٧).

(٣) ابن سينا، «المدخل من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٤٩).

(٤) ابن سينا، «رسالة الحدود»، ضمن «المصطلح الفلسفي عند العرب» لعبد الأمير الأعسم، (ص/ ٢٣٩).

(٥) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٢١٠ - ٢١٢).

وقال يلخص ما به يحصل الحد والرسم: «فإن الحدود من الأجناس والفصول، والرسوم من الأجناس والخواص والأعراض»[1].

والغزالي من متكلمي الأشاعرة يوافق الفلاسفة في أن الغرض من الحد الحقيقي الوقوف علىٰ ماهية المحدود بذكر ذاتياته ومقوماته، دون ما يطلق عليه اسم الحد من معان أخرىٰ، إذ يقول: «حد الحد عند من يقنع بتكرير اللفظ، كقولك: الموجود هو الشيء، والعلم هو المعرفة، والحركة هي النقلة - هو تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل، علىٰ شرط أن يجمع ويمنع. وأما حد الحد عند من يقنع بالرسميات، فإنه اللفظ الشارح للشيء بتعديد صفاته الذاتية أو اللازمة علىٰ وجه يميزه عن غيره تمييزًا يطرد وينعكس. وأما حده عند من لا يطلِق اسم الحد إلا علىٰ الحقيقي، فهو أنه: القول الدال علىٰ تمام ماهية الشيء. ولا يحتاج في هذا إلىٰ ذكر الطرد والعكس؛ لأن ذلك تَبَعٌ للماهية بالضرورة. ولا يحتاج إلىٰ التعرض للوازم والعوارض؛ فإنها لا تدل علىٰ الماهية، بل لا يدل علىٰ الماهية إلا الذاتيات»[2]. وكان قد ذكر قبل ذلك أن الحد يقال في جواب ما هو، وأنه مشترك بين ثلاثة أوجه بالاشتراك، وذكر بالمثال ما أورده في النص السابق علىٰ الترتيب، وسمىٰ الأول حدًّا لفظيًّا، والثاني حدًّا رسميًّا، والثالث الذي هو بالذاتيات حدًّا حقيقيًّا[3].

ولما كان الحد علىٰ هذا النحو من اشتماله علىٰ جميع الخاصيات والصفات الذاتية للشيء «لم يحتمل التحديد إلا وجهًا واحدًا من العبارة التي تجمع المقومات علىٰ ترتيبها أجمع، ولم يمكن أن يوجز، ولا أن يطول»[4].

وعلىٰ هذا قرر ابن سينا أن: «الحدود الحقيقية لا يجب أن تكون فيها زيادات»[5]. يعني زيادة علىٰ معنىٰ المحدود في نفسه، وعليه فإن من حدَّ شيئًا ما «إذا ألَّف المعاني

---

(١) ابن سينا، «المقولات من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٤).

(٢) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٦٨، ٦٧). والنص بلفظه في «محك النظر»، (ص/ ١٤٦، ١٤٧).

(٣) انظر: الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٣٧، ٣٦). و«محك النظر»، (ص/ ١٣٥، ١٣٤). وراجع له أيضًا: «معيار العلم»، (ص/ ٢٦٦، ٢٦٧). و«مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٥٠، ٥١).

(٤) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٢٠٨). وقارن بالغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٨٦). و«معيار العلم»، (ص/ ٢٦٩).

(٥) ابن سينا، «إلهيات الشفاء»، (١/ ٢٤٤).

التأليف الذي ينبغي، ثم قال لمجموعها: إنه مرادي بما أطلقتُه من اللفظ، فهو حد ذلك اللفظ، إذا لم يكن قد أساء في التأليف مما ستسمعه، ولم يكن بحيث إذا أضفتَ إلىٰ ما أورده زيادةَ معنىٰ كان مخصصًا لما ألَّفه أو غير مخصص، فعرضتَ عليه ما ألَّفه والزيادةَ علىٰ أنه مفهوم اللفظ الذي حده قبله، فقال: هو هو»[1]. وأكد الغزالي ما نحا إليه ابن سينا بأنه «إن ذُكر مع الذاتيات زيادة فهي حشو»[2]. وزيادة المعنىٰ غالبًا تستلزم زيادة في المبنىٰ من الألفاظ والعبارات، وهو أيضًا غير جائز عند المتكلمين، بل هو مما يجب الاحتراز منه في الحدود، ولا يباح التكرار فيها، وكان هذا أحد الوجوه التي أبطل بها أبو القاسم الأنصاري حد المعتزلة للكلام بأنه: حروف منتظمة وأصوات متقطعة، دالٌّ علىٰ أغراض صحيحة. فقد قال: «لا معنىٰ للحروف إلا الأصوات المقطعة، فلا معنىٰ لتكريرها. والحدود يُتَوَقَّىٰ فيها التكرير؛ فإذا قالوا: حروف منتظمة وأصوات متقطعة، فتقديره أصوات وأصوات!»[3].

وعند المتكلمين أن «الزيادة في الحد قد تُفسِد وتُخلّ بالمحدود»[4].

ومن النماذج التطبيقية علىٰ هذا أن القاضي عبد الجبار إذ ذكر في حد الواجب أنه «ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم علىٰ بعض الوجوه»[5]. سأل نفسه: «فإن قيل: هلَّا اعتبرتم في حد الواجب استحقاق المدح بفعله؟ قلنا: إنما نعتبر في الحد ما به يتبين المحدود عن غيره، والواجب إنما يتبين عما ليس بواجب بما ذكرنا، فيجب الاقتصار عليه»[6]. ولذلك فقد عاد فقال: «وإن شئتَ قلتَ في حد الواجب: هو ما للإخلال به مدخلٌ في استحقاق الذم. أو للإخلال به تأثيرٌ في استحقاق الذم. وهذان الحدان كالأول في الصحة إلا أنهما أوجز وأخصر، ولهذا لا يرد عليهما من الأسئلة

---

(١) ابن سينا، «منطق المشرقيين»، (ص/ ٣٤).

(٢) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٨٦).

(٣) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٦١١). وقد أيَّد هذا ششديو في «شرح الأصول الخمسة»، وذكر أنه «لا يصح إيراده علىٰ طريق التحديد»، (ص/ ٥٢٩).

(٤) أبو بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ٩١).

(٥) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٩).

(٦) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٠). وانظر له في ذكر ذلك أيضًا: «المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٥٧).

ما يرد علىٰ الأول»[1]. وقد نبَّه علىٰ أن «شروط الشيء وأحكامه لا تذكر في الحد، وإنما يورد ما يتبين به المحدود من غيره». اللهم إلا «إذا لم نجد لفظة موضوعة في اللغة تكشف عن الغرض والمراد بما نقصد إلىٰ تحديده، فنذكر الحد الموجَب عنه، ولذلك نقول في حد الجوهر: إنه القبيل الذي يتحيز في الوجود؛ فننبِّه عند ذكر حده عليه، بذكر حكمه الحاصل في الوجود»[2]. وأيضًا «علىٰ هذا يحد العلم بسكون النفس، وذلك من أحكامه»[3]. وإن كان الأصل والأساس والقاعدة أن «ليس كل ما كان من حكم الشيء معدودًا في حده»[4].

أما الزيادة التي تستوجب تمييز الحد وتقييده وحصره عما عداه، فلا بد من إيرادها، وقد شاع عند المتكلمين أن «الزيادة في الحد نقصان من المحدود، والنقصان منه زيادة فيه». وشرحوا ذلك بمثالٍ أنه إذا قيل: حد الواجب هو الفعل الذي يتعلق العقاب بتركه، خرج عن المحدود القول لزيادة لفظة فعل، ولو حذف ذلك فقيل: ما تعلق العقاب بتركه لدخل فيه القول. وكذلك إذا قيل اشترىٰ عبدًا تركيًّا يخرج منه الحبشي، ولو قال عبدًا علىٰ الإطلاق لدخل فيه كل عبد[5].

وقد بلغ حد الاهتمام بالنص علىٰ هذا القيد أن جعله بعض الأصوليين حدًّا للحد[6].

وعند ابن سينا أنه «إذا زادت الفصول عن واحد لم يحسن الإيجاز والحذف؛

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤١).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٢١٩).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١١١).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٦٠).

(٥) انظر الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢٠٠، ٢٠١). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٤٦).

(٦) قال الكلوذاني الحنبلي، محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب (ت: ٥١٠هـ) عن حد العلم: «قيل: هو قول كلما زدت فيه نقصت من المحدود، وكلما نقصت منه زاد في المحدود. مثل أن تقول: الناس، فإنه يدخل فيه كل أحد، فلو زدت في هذا القول بأن تقول: الناس العلماء، نقص من المحدود، لأنه يخرج منه الجهال، فلو زدت فيه فقلت: الأشراف، نقص أيضًا لأنه يخرج منه العامة؛ وعكس هذا إذا نقصت منه زاد في المحدود، وهو أن يقول: العلماء الأشراف البيض، فلو نقصت منه فقلت العلماء الأشراف دخل فيه السودان، فلو قلت: العلماء، دخل فيه العامة والخاصة». [«التمهيد في أصول =

إذ كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو»[1].

وعود علىٰ بدء نبَّه الفلاسفة من رام الحد الحقيقي بالذاتيات التي تشمل الجنس القريب والفصول الأساسية المميزة للمحدود - علىٰ ما يجب مراعاته، وعلىٰ ما ينبغي الاحتراز منه حتىٰ تتحقق للحد وظيفته الحقة المنوطة به.

فيجب علىٰ الحاد أن يجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول، وإن يذكر جميع الذاتيات وأن كانت ألفًا، ولا يبالي بالتطويل، ويجب عليه إن وجد الجنس القريب أن يقتصر عليه في الحد، ولا يتعداه إلىٰ الجنس البعيد. ثم يذكر بعد الجنس القريب الفصول، فإن عدمها عدل إلىٰ اللوازم الظاهرة المعروفة. ويراعي الترتيب المذكور، ويراعي الترتيب بالأخص والأعم، فيذكر الأعم أولًا فالأخص. وأن يجتهد في الإيجاز ما بلغ جهده. ويجب علىٰ الحاد أن يتحرز مما قد يقع من الأخطاء في جانب الجنس، فمن ذلك أن يلتبس عليه اللازم التابع بالذاتي، فيضع اللوازم مكان الأجناس؛ أو يضع الفصل موضع الجنس؛ أو يضع المادة موضع الجنس؛ أو يضع النوع مكان الجنس؛ أو الأجزاء مكان الأجناس، أو الهيولىٰ التي عُدَّت وليست موجودة الآن مكان الجنس، كأن يقال للرماد: إنه خشب محترق. وهو ليس الآن خشبًا، بل كان؛ أو يورد في الحد اسمًا مستعارًا دون تصريح بالمعنىٰ المراد أو الاحتفاء بالقرينة. ويتحرز في جانب الفصل أن يضع مكانه الجنس أو الخاصة أو اللازم أو العرضي[2]

وهكذا نرىٰ كيف بالغ الفلاسفة في المطلوب من الحد والغرض منه، وكيف كان في المقابل سهلًا ميسورًا عند المتكلمين، فالكيفوية التي زعمها الفلاسفة في الحد

= الفقه»، دراسة وتحقيق: د. مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة - السعودية، (ط. ١)، (١٤٠٦هـ = ١٩٨٥م)، (١/ ٣٥).

(١) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٢٠٨).

(٢) راجع: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٢٦، ١٢٥). و«الحدود»، ضمن «المصطلح الفلسفي عند العرب» لعبد الأمير الأعسم، (ص/ ٢٣٧، ٢٣٦). و«منطق المشرقيين»، (ص/ ٥٧، ٥٦)، وراجع قبلها (ص/ ٥٠ - ٥٥) .«الجدل من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٤٣). والغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٤١)، (ص/ ٤٦ - ٥٠). و«معيار العلم»، (ص/ ٢٧٧ - ٢٧٩).

تصل إلىٰ حد الاستحالة وعدم الإمكان، وقد اعترفوا هم أنفسهم بهذه الصعوبة، ونصوا علىٰ ذلك صراحة. فقد نص علىٰ ذلك الفارابي وشرحه في نص طويل يقول فيه: «الوقوف علىٰ حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة علىٰ حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض؛ فإنا لا نعرف حقيقة الأول، ولا العقل، ولا النفس، ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضًا حقائق الأعراض. ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنما نعرف شيئًا له هذه الخاصية، وهو أنه موجود في موضوع، وهذا ليس حقيقته. ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئًا له هذه الخواص، وهي الطول والعرض والعمق ... ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء، لأن كل واحد أدرك لازمًا غير ما أدركه الآخر، فيحكم بمقتضىٰ ذلك اللازم»[١]. وجزم ابن سينا أن «الحد فلا يقف عليه إلا المرتاض بصناعة المنطق»[٢].

وكذلك اعترف الغزالي باستعصاء الحد وعُسرِه علىٰ مراد الفلاسفة «فإن درْك جميع الذاتيات حتىٰ لا يشذ منها واحد - عسير، والتمييز بين الذاتي واللازم عسير، ورعاية الترتيب حتىٰ لا يُبتَدَأ بالأخص قبل الأعم عسير، وطلب الجنس الأقرب عسير»[٣]. ثم عد ذلك العسر علة ما نزع إليه المتكلمون من أن المطلوب بالحد التمييز بقول جامع مانع، يُكتَفَىٰ فيه بذكر الخواص المميزة[٤].

وقد انتقد ابن تيمية -كما هو مشهور- نظرية الحد عند الفلاسفة أو المنطقيين، فأحكم وأجاد جملة وتفصيلًا، وخَلَص إلىٰ إعلاء طريقة المتكلمين والأصوليين بل

---

(١) الفارابي، «التعليقات»، ضمن «الأعمال الفلسفية»، (ص/ ٣٧٤، ٣٧٥). وانظر أيضًا: (ص/ ٣٨٧). وهذه المعنىٰ بقريب من ألفاظه عند ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ٣٤). وانظر أيضًا: (ص/ ٧٧، ٨٢، ١٣٨). وللفارابي أيضًا: «كتاب الحروف»، (ص/ ١٧٥). ولابن سينا، الحدود، ضمن «المصطلح الفلسفي عند العرب» لعبد الأمير الأعسم، (ص/ ٢٣٤، ٢٣٥).

(٢) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٦٩).

(٣) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٤٧، ٤٨). وانظر له أيضًا: «معيار العلم»، (ص/ ٢٨١ - ٢٨٣).

(٤) انظر: الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٢٨٣).

نظار المسلمين جميعهم دون الفلاسفة -علىٰ طريقة المناطقة أو الفلاسفة؛ فأوضح- مستندًا إلىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] - أن الأسماء النطقية سمعية، وأما تصور المعاني ففطري يحصل بالحس الظاهر والباطن، فيسمع الأسماء ويتصور معانيها ببصر العين، وبفؤاده يدرك الفرق بين الصفات المشتركة والمختصة، وذلك قوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، وعلىٰ هذا كان العرب من أصناف الناس والمليون الإسلاميون - أعظم الناس إدراكًا للفروق وتمييزًا للمشتركات، وذلك يوجد في عقولهم ولغاتهم وعلومهم وأحكامهم، فهم يستبينون الأشياء كما علمهم الله ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٤]، فيحصل لهم ويحصل لقلب المستمع دون اشتباه. أما الأشياء التي ليس في زيادة وصفها إلا كثرة كلام وتفيهق وتشدق وتنطع؛ فهذا مما نهىٰ الشرع عنه، فإنها تكون متكلفة ليس فيها فائدة لا في العقل، ولا في الحس سمعًا أو بصرًا، ومعظم حدود المنطقيين من هذا القبيل؛ فإنها حشو وتطويل لا طائل من ورائه، لأن الأشياء تكون أبين مما يبينون به، ثم لا يجنىٰ من ورائها إلا كثرة المراء والجدال، بما يورده كلٌّ منهم علىٰ الآخر لإفساد حده، مع تقارب أقوالهم أو تكافئها، وليس ثم رجحان مبين[1]!

وبناء علىٰ هذا كان «الحد هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره، يفيد ما تفيده الأسماء من التمييز والفصل بين المسمىٰ وبين غيره، فهذا لا ريب في أنه يفيد التمييز، فأما تصور حقيقة فلا»[2]. ومن ثم فـ «إذا كان لا يحصل بالحد إلا التمييز، فالتمييز قد

(١) راجع ابن تيمية، «نقض المنطق»، (ص/ ١٩٣ - ٢٠٠). وهذا -بلا ريب- يتفق مع ما ذكره القاضي عبد الجبار من أن «تحديد الشيء فرع عن تصوره ... ولذلك لا يصح أن يحد الجسم بأنه المختص بالطول والعرض والعمق إلا بعد العلم بما هذه حاله». [القاضي عبد الجبار، «المغني»، (خلق القرآن)، (٧/ ٦). ويتفق بجلاء مع ما ذكره الجويني في نص أقرب رحمًا بما ورد عند ابن تيمية؛ إذ يقول: «إن ساعدت عبارة سديدة في الحد حُدَّ بها، وإن لم تساعد اكتُفي بدرك الحقيقة، ولم يضر تقاعد العبارة؛ فليس كل من يدرك حقيقة شيءٍ تنتظم له عبارة عن حده، ولو فرضنا رفض (يعني: تَرْك، كما قال المحقق في الهامش) اللغات ودروس العبارات، لاستقلت العقول بدرك المعقولات. وإدراك ذلك بالمثال: أن ذا العقل يدرك حقيقة رائحة المسك، ولو رام أن يصوغ عبارة عنها لم يجدها». [الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١٢٠، ١٢١)].

(٢) ابن تيمية، «نقض المنطق»، (ص/ ١٨٧).

يحصل بـ «الفصل» و«الخاصة»، فعلم أن طريقة المتكلمين أسدّ في تحصيل المقصود الصحيح بالحدود»[1].

ولعل من الجلي الواضح أن ما كان عليه المتكلمون وعلماء أصول الفقه ونظار المسلمين عامة فيما يتصل بالغرض من الحد - أدعىٰ إلىٰ القبول منه إلىٰ ما كان عليه المنطقيون، فهو أوقع في النفس لملائمته الواقع، ولكونه أيسر مأخذًا في الاستعمال، وأكثر مراعاة للنفس البشرية التي يلفها ويكتنفها القصور، ويستولي عليها النقص، فهي عاجزة عن الإحاطة التامة الكاملة بحقيقة شيء من الأشياء. ثم إذا كان اعتراف المناطقة بتعذر الوصول إلىٰ أجزاء الحد الحقيقي وعسره واستعصائه، فلمَ التعلق بل الإصرار علىٰ ما لا تحقق له، وما ظهر من نصوص التراث الفلسفي من اختلافهم في الحدود ومسارعة كل منهم إلىٰ إفساد حدود الآخرين يؤيد هذا.

---

(١) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، (ص/ ٢٣). وقد استغرق نقد الحد عند المناطقة صفحاتٍ طوالًا من هذا الكتاب من (ص/ ٧ - ٨٧). وعلىٰ الاختصار في «نقض المنطق»، (ص/ ١٨٣ - ٢٠٠). وقد رئي -وهو حق- أن ابن تيمية قد سبق مناطقة الغرب المحدثين في نقد المنطق بالمنهج العلمي القويم، والحجة والبرهان والبيان، فوصل في نقده إلىٰ أمور غاية في الدقة والعمق، فاحتذىٰ به في نقده أمثال ديفيد هيوم وجون ستيوارت مل ورسل وغيرهم. [راجع مثلًا: د. علي سامي النشار، مناهج البحث العلمي عند مفكري الإسلام، (ص/ ٣٥٥ - ٣٥٧). والمنطق الصوري منذ أرسطو حتىٰ عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية - مصر، (٢٠٠٠م)، (ص/ ٢٠٨). ود. محمد رشاد سالم، «مقارنة بين الغزالي وابن تيمية»، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، (١٤١٣ هـ = ١٩٩٢م)، (ص/ ٤٧). وأ. د. حسن الشافعي وأ. د. محمد السيد الجليند، «في المنطق ومناهج البحث»، مكتبة الزهراء، القاهرة، الجزء الخاص بالدكتور حسن الشافعي، (ص/ ١٢٦)].

★ ثانيًا: قوانين الحد وشروطه:

لما كان الحد يحتل هذه المكانة من الاستدلال الكلامي والفلسفي، أولاه الفريقان عناية فائقة، فتكلموا في حده وحقيقته، وشروطه وقوانينه وضوابطه. ومبعثي فيما أتناوله الآن تحت هذا العنوان -بعد ما تقدم- الرغبةُ في اكتمال استجلاء صور تلك العناية، بانضياف مجموع بعضه إلىٰ بعض، ولعلي بنَجاز هذا وذاك أكون قد أسفرت عن وجه الغرض من ذلك المبحث بإعطاء صورة كافية عن الحد بين المتكلمين والفلاسفة.

ولعل أحفل النصوص وأعونها في الدلالة علىٰ ما نروم تمهيده ههنا -قول ابن سينا- بانيًا علىٰ ما قرره من قبل من كون التصور والتصديق/ الحد والقياس قسيمين لمقُسَم العلم: «صاحب الصناعة يجب أن يكون عنده قانون في معرفة الحد الصحيح والحد الغير الصحيح، كما يجب أن يكون عنده قانون في معرفة القياس الصحيح والقياس الغير الصحيح»[1].

واستكمالًا لوجوه ضبط الحد أورد الفلاسفة طائفة من القوانين غير ما مر، انفردوا بالنص علىٰ بعضها من دون المتكلمين، ووافقهم المتكلمون في الكلام في بعضها الآخر، سواء بالموافقة في الرأي والمضمون أو بالمخالفة. وسيبين ذلك -إن شاء الله- من خلال المعالجة والتناول.

- **«فأول ما يجب أن يراعىٰ من أمر الحد أن ننظر هل هو أولًا صادق علىٰ المحدود؟ فإنه إن لم يكن صادقًا فقد كفىٰ سائر البحث، وعلم أنه ليس بحد»[2].**

ويتفق المتكلمون مع الفلاسفة في هذا، ولعل مما يدل علىٰ هذا الاتفاق ما أجاب به أبو القاسم الأنصاري من اعترض علىٰ حد العلم بأنه: ما يُعلَم به، بزعم أنه لم يُذكر فيه خاصية العلم، بل هذا الحد يشمل مختلفات لا يجمعها خاصية واحدة -بأن «غرضنا أن نبين أن للمذكور حدًّا هو خاصُّ وصفِ المحدود في مقصود الحد؛ إذ ليس

---

(١) ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٧٨). وقارن بالعامري، «رسائل العامري»، (ص/ ٤٦٧).

(٢) ابن سينا، «الجدل من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٤١، ٢٤٢). وانظر له أيضًا: «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٢١٣).

الغرض بالسؤال عن العلم التعرض لتفصيله، وإنما الغرض معرفة العلمية، وأخص وصف العلم الذي يشترك فيه ما يختلف منه وما يتماثل- ما ذكرناه حيث قلنا: إنه المعرفة، أو ما يعلم به، أو التبيين»[1].

وهو ما يجيب به الباقلاني إذا قيل له في حده العلم بالمعرفة: المعرفة هي العلم «قال مجيبًا: الحد هو المحدود بعينه، ولو كان غيره لم يكن حده»[2].

- ويراعىٰ في الحد عند الفلاسفة اجتناب الألفاظ المجازية أو الاستعارية.

وقد نص الفارابي علىٰ أن «الأسماء المستعارة لا تستعمل في شيء من العلوم ولا في الجدل، بل في الخطابة والشعر»[3].

واستقبح ابن سينا واستفحش استعمال المجاز والمستعار في الحدود فقال: «ومن القبيح الفاحش أن تستعمل في الحدود الألفاظ المجازية والمستعارة، والغريبة الوحشية؛ بل يجب أن تستعمل فيه الألفاظ المناسبة النَّاصَّة المعتادة. فإن اتفق أن لا يوجد للمعنىٰ لفظ مناسب معتاد فيخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة، وليدل علىٰ ما أريد به، ثم يستعمل فيه»[4]. ويعلل الشارح ذلك المنع بأنه «إذا اجتمعت الغرابة والوحشية في لفظ فقد سَمُج جدًّا. واستعمال مثل هذه الألفاظ في التعريفات قبيح؛ لأنها محتاجة إلىٰ كشفٍ وبيان، فيلزم احتياج القول الشارح إلىٰ قول شارح آخر. والألفاظ النَّاصَّة هي التي تعبر عن المقصود صريحًا، وتُزيل الاشتباه عما يكون في معرضه. ويقابلها الموهمة والمـُغْلَقَة»[5].

وأكثر المتكلمين يوافقون الفلاسفة في مراعاة هذا التحرز، وقد ذكر أبو بكر الصقلي من شروط الحد علىٰ مواضعة المتكلمين «أن يكون الحد بالألفاظ الحقيقية دون المجازية مع القدرة علىٰ ذلك»[6].

---

(١) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥١٣).

(٢) نقله عن الباقلانيّ الجوينيُّ في «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١١٩).

(٣) الفارابي، «كتاب باري أرمينياس أي العبارة»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ١٤٣).

(٤) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٢١٣، ٢١٤٣). وانظر له أيضًا: «الحدود»، ضمن «المصطلح الفلسفي عند العرب» لعبد الأمير الأعسم، (ص/ ٢٣٧).

(٥) نصير الدين الطوسي، «شرحه علىٰ الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٢١٤).

(٦) أبو بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ٨٥، ٨٦).

ومثَّل لما يفسد من الحدود باستعمال الألفاظ المجازية فيه - بما ذكره المعتزلة في حد العلم بأنه اعتقاد؛ لأن الاعتقاد أصل استعمال معناه الحقيقي إنما هو في الأجسام، من قوله: عقدت الحبل بالحبل[1].

ومنع أبو المعين النسفي من إيراد المجازيات في الحدود، لمخالفة ذلك للغرض الذي وضع له التحديد من الكشف والبيان، ولا يحصل بالمجاز إلا اللبس والإيهام، وقد اعترض من جهة ذلك علىٰ حد المعتزلة العلمَ بأنه الاعتقاد، فقال: «العقد والاعتقاد لفظان ينبئان عن معنىً واحد؛ يقال عقد واعتقد، والعقد هو ترتيب بعض أجزاء جسم علىٰ بعض وضم جسم إلىٰ جسم، وذلك مما لا يتحقق في القلب لاستحالة ربط بعض أجزاء القلب علىٰ البعض، فهو إذًا لفظ يستعمل مجازًا في هذا. واستعمال الألفاظ المجازية في التحديد مضاد لما وضع له التحديد؛ فإنه وضع للإبانة والإعلام، ولا تخلو الألفاظ المجازية عن ضرب لبس، لانصراف الأوهام عند سماع الألفاظ إلىٰ محالها التي وضعت هي لها حقيقة دون ما نقلت هي إليه بضرب دليل. واستعمال ما فيه الالتباس عند إرادة الإعلام والعدول عما لا التباس فيه من حقائق الألفاظ مضاد للغرض الذي وضع له التحديد»[2].

ويبدو أن تحديد العلم بالاعتقاد مع كون لفظة الاعتقاد مجازية - ليس ذهولًا من المعتزلة أو غفلة منهم؛ وإنما هم يجوزون استعمال الألفاظ المجازية في التحديد ويستسيغونه، ففي حد القاضي عبد الجبار العلمَ بأنه ما يقتضي سكونَ النفس، قال القاضي عبد الجبار: «فإن قيل: السكون إنما يستعمل حقيقة في المعنىٰ الذي يضاد الحركة ويعاقبها، فكيف يجوز تحديد العلم به[3]؟ قلنا: أقصىٰ ما في الباب أن يكون هذا تحديدًا بالمجاز، وذلك سائغ، لأن الغرض بالحد دائمًا إنما هو الكشف والإبانة

---

(١) انظر: أبا بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ٩٢، ٩٣).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٦).

(٣) وذلك أنه حدَّ المعرفة بأنها: ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب. والمعرفة والدراية والعلم عنده نظائر. انظر: «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٦). وقد حد العلم بأنه: المعنىٰ الذي يقتضي سكون نفس العالم إلىٰ ما تناولَه. [القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٣)].

عن حال المحدود، فمتىٰ حصل هذا الغرض بالمجاز صار كما لو حصل بالحقيقة»[1]. والسكون وإن كان حقيقةً في مضاد الحركة وعقيبها، إلا أنه إذا قُيِّد بالنفس لم يحتمل إلا ما توجه إليه المعنىٰ بالحد، فزال الالتباس وارتفع الإيهام، كلفظة النظر إذا قيّدت بالقلب لم تدل إلا علىٰ الفكر والتأمل، مع أن حقيقتها تستعمل في نظر العين، ومثل ذلك كثير[2].

وإذ ذكر القاضي عبد الجبار في حد الكلام أنه: ما له نظام من الحروف مخصوص؛ فإنه تنبَّه لما قد يُعترض به من خطأ إيراد كلمة «نظام» لأنها مجاز، فاستبق قائلًا: «ولا يعاب علينا تحديدنا للكلام بما له نظام، فإن أكثر ما في ذلك أنه تحديد بالمجاز، وذلك سائغ»[3].

ويتأيد ويتأكد تحقق ارتفاع الإيهام أن اللفظ الذي يدل في حقيقته علىٰ معنىٰ ما، إذا استُعمِل مجازيًّا بتقييدٍ ليدل علىٰ معنىٰ معين يراد له، يثبت له هذا المعنىٰ ويعرف به ويشيع، و«ليس يجب إذا استعمل لفظ من الألفاظ في بعض المواضع مجازًا، أن يُستعمل في سائر المواضع . . . لأن من حق المجاز أن يقر حيث ورد»[4].

ووافق الجويني علىٰ استساغة إيراد المجاز في الحد إذا فهم المعنىٰ الذي قيد به اللفظ، ولم يساعد علىٰ اجتناب المجاز في الحدود علىٰ الإطلاق، فقال: «قد ذكر أهل التحصيل في تضاعيف الكلام أن الحدود ينبغي أن تُجنَّب من المجازات، ولا يُستعمل فيها إلا الحقائق. وهذا فيه نظر؛ وذلك لأن المقصد من الحدود البيان، فإذا حصل البيان بمجاز شائع غالب في الاستعمال، بحيث لا يتردد سامعه في درك مقتضاه ومعناه، فلا ينبغي أن يمتنع استعمال مثل ذلك، إذ الحدود لا يُقصد فيها العبارات لأنفسها، وإنما تُطلَب العبارات لمعانيها»[5].

ولعل الأقرب إلىٰ القبول والأولىٰ بالاتباع - إساغة الحد بالمجاز إذا فهم المعنىٰ

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٧).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٧).

(٣) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٢٩). والأظهر أنه من كلام المعلّق علىٰ الكتاب «ششديو».

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٤٧).

(٥) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٦٠).

وشاع كما قُيِّد به. أما المنع مطلقًا دون استثناء فهو عن الواقع أبعد، وإلىٰ التشدد المبغوض أقرب، وإشارة بعض من منع من استعمال المجاز في الحد إلىٰ محاول اختراع أشد الألفاظ مناسبة للمعنىٰ المراد إذا لم تقم به لفظة علىٰ حقيقتها -كما في نص ابن سينا السابق- تدل علىٰ نصرة الاستثناء عند الضرورة. والغزالي إذ يعد الاحتراز عن الألفاظ المجازية البعيدة في التحديد شرطًا من شروط الحد الحقيقي، فإنه في الوقت ذاته يحدو الحادَّ إلىٰ استعارة اللفظ مجازًا عند تعذر الحقيقي، فيقول «فإن أعوزك النص (يعني ما لا يحتمل إلا معنىٰ واحدًا) وافتقرت إلىٰ الاستعارة، فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض، واذكر مرادك للسائل، فما كل أمر معقولٍ له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه»[1].

- وجوب الاحتراز من إيراد الألفاظ المشتركة في الحد:

اتفق المتكلمون والفلاسفة علىٰ عدم إباحة إيراد الألفاظ المشتركة في الحدود، فلا ينبغي أن يتضمن حد شيء ما لفظًا مشتركًا يحتمل عدة معانٍ.

وبادئ ذي بدء يعرف الفارابي الاسم الذي يقال باشتراك بأنه «الذي يقال من أول وضع علىٰ أمور كثيرة من غير أن يدل علىٰ معنىٰ واحد يعمها، أو اسم واحد يقال من أول ما وضع علىٰ أمور كثيرة وحد كل واحد منها المساوية دلالته لدلالة ذلك الاسم عليه غير حد الآخر»[2].

وعرفه ابن سينا بما يوافق مضمون ما ذكره الفارابي، فقال: «وقوع اللفظ المشترك هو أن يقع اللفظ علىٰ الشيئين أو علىٰ الأشياء بمسموع واحد، وتختلف مفهوماته في كل واحد، مثل «النور» علىٰ المسموع والمعقول. و«العين» علىٰ الدينار ومنبع الماء»[3].

أما الغزالي فقد أورد للاسم المشترك عدة تعريفات، تجمع بين الإيجاز والإطالة. ففي «معيار العلم» عرف اللفظ المشترك بأنه: «اللفظ الواحد الذي يطلق علىٰ موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا. كـ«العين» تطلق علىٰ العين

---

(١) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٤٨). وانظر له أيضًا: «إلجام العوام عن علم الكلام»، (ص/ ٥٥).

(٢) الفارابي، «كتاب العبارة»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ١٤١).

(٣) ابن سينا، «منطق المشرقيين»، (ص/ ٧٥).

الباصرة، وينبوع الماء، وقرص الشمس. وهذه مختلفة الحدود والحقائق»[1].

واستوجز تعريف الألفاظ المشتركة في «مقاصد الفلاسفة»، فقال: «والمشتركة هي اللفظ الواحد المطلق علىٰ مسميات مختلفة»[2].

ثم عاد في موضع آخر من الكتاب نفسه، فشرح قائلًا: «المشتركة في الاسم هي المختلفان في المعنىٰ المتفقان في الاسم، حيث لا يكون بينهما اتفاق وتشابه في المعنىٰ ألبتة»[3].

وفرّق الغزالي بين اللفظ المنقول والمستعار والمشترك[4]، ثم أورد علىٰ الإجمال ما به مَيْز اللفظ المشترك عن قسيمَيه، فذكر أن الاسم المشترك «هو الاسم الذي يعبَّر به عن مسمَّيَيْن لا يكون موضوعًا لأحدهما ومستعارًا منه للآخر أو منقولًا منه إلىٰ الآخر، بل يكون أحدهما بأن يجعل أصلًا والآخر منقولًا إليه أو مستعارًا منه بأولىٰ من نقيضه»[5].

وفرق أيضًا بينه وبين الاسم المتواطئ، إذ يغلط كثير من الناس فيخلط بينهما، فنبَّه علىٰ أن حقيقة الألفاظ المتواطئة أنها «التي تنطلق علىٰ أشياء متغايرة بالعدد، ولكنها متفقة بالمعنىٰ الذي وضع الاسم عليها، كاسم زيد فإنه يطلق علىٰ زيد وعمرو وبكر وخالد، واسم الجسم ينطلق علىٰ السماء والأرض والإنسان، لاشتراك هذه الأعيان في معنىٰ الجسمية التي وضع الاسم بإزائها، وكل اسم مطلق ليس بمعين فإنه ينطلق علىٰ آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون للسواد والبياض والحمرة، فإنها

(١) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٨١).

(٢) الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٤٢).

(٣) الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٨٢). وانظر أيضًا: «محك النظر»، (ص/ ٧٥). و«المستصفىٰ»، (١/ ٩٧).

(٤) راجع: الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٨٦، ٨٥). وقارن بالفارابي، «كتاب الأمكنة المغلطة»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ١٣٣). و«كتاب العبارة»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ١٤٠، ١٤١).

(٥) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ٧٧).

متفقة في المعنىٰ الذي به سُمّي اللون لونًا، وليس بطريقة الاشتراك ألبتة»[١].

ووقوع اللفظ المشترك في اللغة ثابت غير منكور، فاسمٌ مقولٌ ومطلقٌ علىٰ معانٍ مختلفة وحقائق شتىٰ متغايرة لا يمكن إنكار وجوده، بل هو ضروري الوقوع وحتمي التحقق والوجود؛ لأن المعاني غير متناهية العدد، والمسميات ليست بمحصورة، والأسماء متناهية العدد؛ فكان من المستحيل أن يخصص لكل معنىٰ من المعاني وحقيقة من الحقائق اسم علىٰ حدة[٢].

وقد أضحت هذه الأسماء المشتركة سببًا في وقوع كثير من الأغاليط، فـ «تصير سببًا للأغلوطات العظيمة، فيحكم علىٰ أشياء بما لا وجود فيها لأجل اشتراكها في الاسم معًا»[٣]. ذلك لأن «أكثر أغاليط الجدليين منشؤه عدم التميز بين معاني الأسماء المشتركة، وإذا مُيِّزت ارتفع أكثر اختلافاتهم»[٤].

والمقصود بهذا أن الكلمة الواحدة تكون علىٰ معان شتىٰ بحسب اعتبارات متعددة، فيذكر الجدلي في حد لفظة معنىٰ غير ما وضع له من حيث الاعتبار الذي يقول فيه. وهذا وإن لم يكن مرادنا من هذه المسألة التي نحن بصدد إيضاحها، فقد أحببت أن أذكرها لما لها من شديد التعلق ووثيق الارتباط بأهمية مراعاة الاسم المشترك وما يقع فيه من خلط وتخليط. ولقد كان التنبه لوجود معان متعددة للفظة واحدة سببًا في ابتداء مسائل البحث حول المسألة بإيضاح ما يبغيه الجدلي من هذه اللفظة بحسب السياق الذي يتكلم فيه، كما سيأتي في المبحث الآتي بعد هذا، والخاص باستعمال القاعدة في الاستدلال الكلامي والفلسفي صورًا ونماذج.

---

(١) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٩٦). وانظر له أيضًا: «محك النظر»، (ص/ ٧٥). و«مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٤٢). و«معيار العلم»، (ص/ ٨١). وقارن بابن سينا، «منطق المشرقيين»، (ص/ ٧٥).

(٢) انظر: ابن سينا، «السفسطة من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٤٥). والفارابي، «كتاب الحروف»، (ص/ ١٤٠). و«الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ٩٤، ٩٥). والغزالي، «إلجام العوام عن علم الكلام»، (ص/ ٥٥).

(٣) الفارابي، «مقالة أبي نصر الفارابي فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم»، ضمن «رسالتان فلسفيتان» لجعفر آل ياسين، (ص/ ٥٤). وانظر للفارابي أيضًا: كتاب الأمكنة المغلطة، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ١٣٢).

(٤) الغزالي، «المقصد الأسنىٰ»، (ص/ ٣٧).

وقد قدم الفارابي الحل في كيفية التحرز من وقوع هذا الغلط، فقال عن الألفاظ والأسماء المشتركة: «والتي تقال باشتراك فقد يضطر إلىٰ استعمالها في الصنائع كلها، ومتىٰ استعمل منها شيء، فينبغي أن يُحصي المستعمل له جميع المعاني التي تحته، ثم يُعرِّف أنه إنما أراد من بينها معنىٰ كذا وكذا دون سائرها؛ فإنه إن لم يفعل ذلك أمكن أن يفهم السامع غير الذي أراد القائل، فيغلط»[1].

ويتفق الغزالي في هذا مع الفارابي منحىٰ ومضمونًا، منطلقًا من أن «كل لفظ مشترك بين حقيقتين (هذا علىٰ سبيل المثال، وإلا فكثيرة تلك الألفاظ التي يكون للفظ الواحد منها حقائق متعددة) فلا بد من أن يكون له حدان مختلفان»[2].

وأنه «إذا اختلفت الاصطلاحات، فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود»[3].

ثم نبه علىٰ أنه: «إذا ذكر لك اسم وطُلب حده، فانظر، فإن كان مشتركًا فاطلب عنده المعاني التي فيها الاشتراك، فإن كانت ثلاثة فاطلب ثلاثة حدود، لأن الحقائق إذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود»[4].

وقد جعل الغزالي الإحاطة بحقيقة المعنىٰ المراد والتميز بالاصطلاح بحسب الاعتبار الصحيح إن كان الاسم مشتركًا من الأمور الجلية الدقيقة، ولكن «لا أجلىٰ منها عند الفطن الذكي، ولا أدق وأغمض منها عند البليد الغبي»[5].

إذا وضح هذا فليس عجيبًا أن نجد الفارابي يشترط فيما يجب أن يتصف به رئيس المدينة الفاضلة، أن يكون عارفًا باللغة التي كان يُخاطَب بها الرئيس الذي كان قبله، وعالمًا بعادات الناس في استعمال لغتهم، وما يستعمل من الألفاظ المستعارة «ويكون له مع ذلك جودة فطنة للمعنىٰ الذي أُريد بالاسم المشترك في الموضع الذي

---

(١) الفارابي، «كتاب العبارة»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (١/ ١٤٤). وهي بلفظها في «كتاب التحليل»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ١١١). وانظر له أيضًا: الألفاظ المستعملة من المنطق، (ص/ ٩٣، ٩٤).

(٢) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٦٧).

(٣) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٧١).

(٤) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٤٧). وانظر له أيضًا: «المستصفىٰ»، (١/ ٧١).

(٥) الغزالي، «إلجام العوام عن علم الكلام»، (ص/ ٦٤).

استعمل فيه ذلك الاسم، وكذلك متىٰ كان الاشتراك في القول»[1].

وأضرب هنا نموذجين تطبيقيين علىٰ ما ينشأ من الغلط من فهم معنىٰ مخالف لما يريد المستدل إذا كان اللفظ مشتركًا، وأكتفي بهما ههنا تدليلًا علىٰ ما نحن فيه، وأرجئ ذكر كثير من تلك النماذج التطبيقية في المبحث الثالث الخاص بالاستعمال والذي يلي هذا المبحث. وقد ورد من قبل في هذه الدراسة أيضًا نموذج لفظة «النظر»، و«العقل»، بل لفظة «الحد» نفسها كما تقدم قريبًا.

والأول من النموذجين أن الغزالي في حديثه عن الإيمان، هل يزيد وينقص أو هو علىٰ رتبة واحدة، قال: «اختلافهم في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم هو علىٰ رتبة واحدة؟ وهذا الاختلاف منشؤه الجهل بكون الاسم مشتركًا، أعني اسم الإيمان، وإذا فُصِّل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف»[2].

والنموذج الثاني، في كلامه عن وجوب نصب الإمام ذكر أن إثبات ذلك يتأتىٰ بمقدمتين، وهما أن نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع ﷺ وهي قطعية لا يتصور فيها النزاع. ولا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع. والبرهان علىٰ الثانية أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع «فإن قيل: لم قلتم: إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، بل لا يحصل إلا بخراب الدنيا، فإن الدين والدنيا ضدان، والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر.

قلنا: هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن[3]، فإنه لفظ مشترك قد يطلق علىٰ فضول التنعم والتلذذ والزيادة علىٰ الحاجة والضرورة، وقد يطلق علىٰ جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت، وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه. وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الألفاظ المشتركة»[4].

وأما المقصود الأساسي ههنا أن يستعمل الاسم المشترك نفسه ويورد في الحد، وهو غير جائز لما يؤدىٰ إليه من احتمالية إساءة فهم المعنىٰ المراد، أو عدم إمكان

---

(١) الفارابي، «كتاب الملة»، ضمن «كتاب الملة ونصوص أخرىٰ»، (ص/ ٥١).

(٢) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٨٣).

(٣) يعني: في هذا الموضع.

(٤) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٩١، ٢٩٢).

تحديده أصلًا، دون سائر ما تنطلق عليه اللفظة من الحقائق، وهذا ينافي الغرض من الحد، وهو التبيين والكشف والإيضاح؛ ومن ثم فإن الألفاظ «المشتركة فلا يؤتىٰ بها في البراهين خاصة، ولا في الخطابات إلا إذا كانت معها قرينة»[1].

وعلة رفض استعمال الاسم المشترك في الحدود عند الأشعري - أنه مؤدٍّ إلىٰ زيادة فيها تارة ونقصان تارة أخرىٰ، فعنده أن «أوصاف الشركة لا يصح وقوعها في الحدود، لما توجب من النقصان عن المحدود تارة، والزيادة فيه أخرىٰ، وكل ذلك محال، لأن الحد ما يجمع نوع المحدود فقط، ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه»[2].

وعلىٰ الجملة اشترط ابن سينا خلوّ القياس عن كذب المقدمات وفساد الاشتراك ليكون قياسًا صحيحًا، فقال: «إذا خلا القياس عن كذب المقدمات وفساد الاشتراك وله صورة قياسية -فهو قياس صحيح قد طلع من مكانه، وجاء من طريقه، وطُرح الالتفات فيه إلىٰ اللفظ- لم يَعرِض غلطٌ حقٌّ»[3].

ومن النماذج التطبيقية علىٰ إفساد الحد لتضمنه اسمًا مشتركًا ما مثل به أبو بكر الصقلي بعد أن جعل من شروط الحد علىٰ مواضعة المتكلمين - أن يكون معرًّىٰ عن الاشتراك، إذ موضوعه التبيين، ثم مثل لما يفسد من الحدود لورود المشترك فيها، بحد العلم بالإدراك، أو بالإثبات أو بالتبيين[4].

وكذلك فعل أبو المعين النسفي، فأفسد حد بعض الأشعرية العلم بأنه درك المعلوم علىٰ ما هو به «لأن لفظة الدرك مشتركة. يقال: أدركه، إذا أحاط به، وأدركه، إذا لحق به، وأدركه، إذا فهمه، وأدركَتْ الثمار إذا نَضِجَت»[5].

وكذلك أفسد بالاستناد إلىٰ عدم جواز إيراد اللفظ المشترك في الحد - حد بعض مشايخ الماتريدية وأبي إسحاق الإسفراييني من الأشاعرة العلمَ بأنه تبيُّن المعلوم علىٰ ما هو به، فقال: «وهو فاسد، لأن الله -تعالىٰ- يقال له عالم ولا يقال له: متبيِّن،

(١) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٨٦).

(٢) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٠).

(٣) ابن سينا، «السفسطة من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٥٠).

(٤) انظر: أبا بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ٩٤، ٩٣، ٨٦).

(٥) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٨).

ولأن التبيُّن مشترك؛ يقال: تبيَّنت الأمر: أي علمت. وتبيَّن لي: أي ظهر. ومن خاصية اللفظة المشتركة بقاء الالتباس عند سماعها إلىٰ أن يعيَّن المراد بها بالدليل، وهذا يضاد الغرض من التحديد، وهو الإعلام بحقيقة المحدود»[1].

وعلىٰ الرغم من هذا التقرير واستقصاء القول في النص علىٰ فساد إيراد الاسم المشترك ضمن عبارات الحد، فإنه قد يُضطر إلىٰ هذا الإيراد عند الضرورة، إذا اتفق أنه لا يمكن أن يقوم مقام هذا الاسم المشترك المستعمل في الحد غيرُه. بيد أن هذا ليس مباحًا بإطلاق؛ إذ لا بد من أن توجد قرينة تدل بجلاء علىٰ مراد الموردِ من اللفظ المشترك الذي أورده، ومن ثم فـ «لو طوَّل مطوِّل، واستعار مستعير، وأتىٰ بلفظ مشترك، وعُرف مراده بالتصريح، أو عُرف بالقرينة، فلا ينبغي أن يُستعظم صنيعُه، ويبالغ في ذمه إن كان كشف الحقيقة بذكر جميع الذاتيات، فإنه المقصود . . . ومن قال: حد اللون ما يدرك بحاسة العين علىٰ وجه كذا وكذا، فلا ينبغي أن يُنكر من حيث إن لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر؛ لأن قرينة الحاسة أذهبت عنه الإجمال، وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال»[2].

وقد شدَّد الغزالي النَّكير علىٰ من يستعظم ذلك ويستنكره «حتىٰ ربما أنكروا قول القائل في حد العلم: إنه الثقة بالمعلوم. أو إدراك المعلوم؛ من حيث إن الثقة مترددة بين الأمانة والفهم. وهذا هَوَس، لأن الثقة إذا قُرنت بالمعلوم تعيَّن فيها جهة الفهم»[3].

وليس يخفىٰ أن هذا يتوجه إلىٰ ما قاله أبو المعين النسفي في إفساد حد العلم بتبيين المعلوم، ويتوجه إليه نصًّا في إفساده حد العلم بالإدراك لكون اللفظة مشتركة.

- وكنت قد ذكرت -فيما تقدم آنفًا- ما نبه عليه الفلاسفة الحادَّ من وجوه الاحترازات عن الأخطاء التي تقع في جانب الجنس، والتي تقع في جانب الفصل، وأرجأت الكلام عن الاحترازات عن مواطن الزلل والخطأ التي من الممكن أن تقع في

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٨).

(٢) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٤٩).

(٣) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٤٩).

جانبيهما بالاشتراك؛ وذلك لأن منها ما يشترك بشأنها والكلام عليها المتكلمون مع الفلاسفة. وهذه الأخطاء:

(١) أن يعرَّف الشيء بما هو أخفىٰ منه، كمن يحد النار بأنها جسم/ جِرْم شبيه بالنفس، فالنفس أخفىٰ من النار. أو من يحد الحادث بأنه ما تعلقت به القدرة[١]. وقد نقد الغزالي حد العلم بأنه: ما يعلم به، أو ما تكون الذات به عالمة - بأن لفظَي العالِم، ويعلم «مشتقان[*] من نفس العلم، ومن أشكل عليه المصدر، كيف يتضح له بالمشتق منه، والمشتق أخفىٰ من المشتق منه؛ وهو كقول القائل في حد الفضة: إنها تصاغ منها الأواني الفضية»[٢].

ويتفق المتكلمون مع الفلاسفة في وجوب التحرز عن الوقوع في هذا الخطأ، حتىٰ نص بعضهم علىٰ هذا القيد في حد الحد، فحدوه بأنه «اللفظ الذي يكون أوضح من المحدود، ويحصر فائدته ومعناه ما ليس منه أن يدخل فيه، وما هو منه أن يخرج منه»[٣]. ويقرر القاضي عبد الجبار أن «من حق الحد أن يكون أظهر من المحدود؛ ولهذا لم يُحد الموجود بشيء؛ لأن كل ما يُذكر في حقيقته فقولنا: موجود، أظهر منه»[٤]. وبناء علىٰ هذا فإن «من حق من يحد الشيء أن يأتي بما هو أكشف من المحدود، وأدل علىٰ الغرض»[٥]. يعني الغرض من التحديد، ذلك لأن «التحديد

---

(١) انظر: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٢٦). و«الهداية»، (ص/ ٧٠). و«الحدود»، ضمن «المصطلح الفلسفي عند العرب» لعبد الأمير الأعسم، (ص/ ٢٣٧). و«الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٢١٥). والغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٥٢). و«معيار العلم»، (ص/ ٢٧٩). و«المستصفىٰ»، (١/ ٥٥).

(*) هذا علىٰ المذهب البصري الذي يرىٰ أن المصدر أصل الاشتقاق، بينما يرىٰ الكوفيون أن الفعل أصل الاشتقاق.

(٢) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٧٥).

(٣) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، آخر ورقة في هذا المجلد، وهي غير مرقومة، وإن كانت في ترتيبها (ل ٢٧٢).

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٣٢). وانظر أيضًا: الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٦٨ ب)، ومرقومة خطأ (٢٦٧).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (خلق القرآن)، (٧/ ٥٢).

ليس إلا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح»[1]. «وأما من حدَّ العالِم بأن متبيِّن، فقد أبعد، لأن الإشكال فيهما علىٰ سواء، والحاجة إلىٰ معرفة المراد بهما لا تختلف، ولذلك لا يَحُدُّ أحدهما الآخر[2] ولـم صار التبين بأن يُجعل هو حدَّ العالِم أولىٰ من أن يُجعل المتبيِّن أنه العالِم، وذلك يؤدي إلىٰ تحديد كل واحدًا منهما بصاحبه، وهذ محال»[3].

فإذا اتفق أن لـم نجد من الألفاظ الكاشفة عن المحدود إلا لفظة تدل علىٰ ما يتميز به الموصوف ويختص، لكنها تنضوي علىٰ حكم من أحكام المحدود، كان متمسكنا في الحد، فيحد المشكل بالواضح، وقد استعمل القاضي عبد الجبار هذا في الاستدلال بصحة الفعل من الفاعل علىٰ كونه قادرًا[4].

(٢) أن يحد الشيء بما هو مساوٍ له في المعرفة أو متأخر عنه، وقد يعبَّر عن الأول بأنه تعريف الشيء بما هو مثله، أو تعريف الشيء بما لا يعرَّف إلا به، ومنه أن يُحَدَّ العدد بأنه كثرة الآحاد. فليس العدد والكثرة إلا شيئًا واحد! ومن الثاني قول القائل: الشمس كوكب يطلع نهارًا. والنهار لا يمكن أن يُحد إلا بطلوع الشمس، لأنه زمان طلوعها! ومن يعرِّف الشيء بما لا يتعرَّف إلا به كان في حكم المكرِّر للمحدود في الحد.

ويدخل في تعريف الشيء بما يتعرَّف به أو بما هو مثله - تعريفُ الشيء بضده، كقول القائل: إن السواد لون يضادّ البياض، فيعرِّف السواد بالبياض، وليس ذلك بأولىٰ من أن يُعرَّف البياض بأنه يضاد السواد. وكمن يعرِّف الزوج العددي ما ليس بفرد، وليس ذلك بأولىٰ من أن يقول في حد الفرد إنه ما ليس بزوج.

ومنه أيضًا أن يؤخذ المضاف في حد المضاف إليه، إذا كانا متكافئَيْنِ في الجهالة،

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٦٦).

(٢) كلمة «لا» غير موجودة في الأصل المطبوع، وهو خطأ بيِّن.

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٢٢٠).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١١٠، ١١١). ويمكن الرجوع إلىٰ ما أوردناه قريبًا عن جواز ذكر شروط الشيء وأحكامه في الحد عند الضرورة.

لأن المتضايفَيْن يكونان معًا في الوجود والعقل، فيعلمان معًا، ولا يعلم أحدهما بالآخر، بل مع الآخر، فتعريف أحدهما بالآخر تعريف للشيء بمساويه، كما أنه يعد دورًا باطلًا، ولا يحصل معرفتهما ولا واحد منهما، كمن يعرف الابن بأنه مَن له أب، والأب بأنه من له ابن. وهما عند السائل مجهولان. وما لا يُعلم الشيء إلا به لا بد أن يكون معلومًا أولًا قبل تحديد هذا الشيء به[1].

ويبدو أن للمتكلمين في هذا رأيًا مخالفًا لما عليه الفلاسفة، فإنهم يرومون في التحديد التبيين والتميز، فإن تحقق بما به يتعرف لم يمتنع أن يكون به. لكنهم يوافقونهم في أن المتضايفَيْن إذا كانا مجهولي الذات لا يتحقق معرفة كل واحد منهما بصاحبه. ولذا لما ذكر أبو المعين النسفي حدَّ الأشعريِّ العلمَ بأنه: الوصف الذي من قام به كان عالمًا. ووافقه عليه النسفي لِمَا أنه حد يحيط بالمحدود ويمنع غيره من الدخول تحته، ذكر اعتراض من اعترض من الخصوم علىٰ هذا الحد، وصولانهم علىٰ الأشعرية بأن هذا تعريف للشيء بما به يُتَعرَّف، فإنكم إذ سُئلتم عن العالِم قلتم: من له صفة العلم، أو من قام به العلم. وإذا سئلتم عن العلم قلتم: ما أوجب العالِم «والشيء متىٰ عُرِّف بما يُعَرَّف به بقي كل واحد منهما مجهولًا، كمن قال: جاءني زيد. فقيل له: ومن زيد؟ قال: ابن عمرو. فقيل له: ومن عمرو هذا؟ قال: أبو زيد. بقي كل واحد منهما مجهولًا، ولم تحصل المعرفة بأحدهما»[2] حاول النسفي أن يدفع هذا الاعتراض بأن هذا جهل بما وُضِع له الحد من الوقوف علىٰ حقيقة الشيء التي بها يتميز، وقد يكون الأمر معلومًا للسائل علمًا مطلقًا مبهمًا، لكنه لا يعرف

---

(١) راجع: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١٢٦). و«الهداية»، (ص/ ٩٦، ٧٠). و«الحدود»، ضمن «المصطلح الفلسفي عند العرب»، لعبد الأمير الأعسم، (ص/ ٢٣٧ - ٢٣٩). و«الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٢١٥ - ٢٢١). مع مراجعة شرح نصير الدين الطوسي. و«البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٧٩، ٢٨٠). و«منطق المشرقيين»، (ص/ ٤٢، ٤٣، ٥٤، ٥٥). والغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٥١، ٥٢). ويوافق الفلاسفة علىٰ هذا في «معيار العلم»، (ص/ ٢٧٩، ٢٨٠). و«المستصفىٰ»، (١/ ٥٦، ٥٧).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٩).

الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره، فيسأل عن الحد، فإن «التحديد ما وضع لإثبات العلم المبهم المطلق، بل هو (يعني العلم المبهم المطلق) حاصل لمن لا علم له بالحد، بل وضع لإثبات العلم بتلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره، ولهذا يحصل به جمع أجزاء المحدود ومنع غيره عن مشاركته فيه»[1].

وفيما نحن فيه، العلم والعالم معلومان لكل أحد علمًا مبهمًا مطلقًا، فكل واحد منا يعلم أن نفسه عالمة بمعلومات، وأن زيدًا عالم بصناعة كذا، وإن لم نعلم ما يراد بالحقيقة التي يتميز بها كلٌّ من اللفظتين، فوقعت الحاجة إلىٰ الوقوف علىٰ تلك الحقيقة «فتأملنا فعلمنا أن العالِم ما كان عالمًا لكونه أسود وقيام السواد به، لأنا نشاهد السواد في أجسام ليست بعالمة. وكذا في البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والطول والقصر وكذا في الطعوم والروائح كلها. فظهر أنه ما كان عالمًا إلا لقيام العلم به، فكان هذا حقيقة العالم. وكذا العلم تأملنا فيه فعلمنا أنه لا يوجب كون من قام به متحركًا ولا ساكنًا، ولا مجتمعًا ولا مفترقًا، ولا أسود ولا أبيض، فعلمنا أن حقيقته أنه يوجب كون من قام به عالمًا، إذ لا أثر له إلا هذا»[2]. ثم لخص الرأي في هذا مظهرًا علةَ صحةِ ما أجاب به عن الاعتراض، وأن المعترض مخطئ فيما أورده من مثال، فقال: «فإذًا عرفنا حقيقة كل واحد منهما بالتأمل في أحواله وأوصافه لا بصاحبه، بعد ما ثبت علمنا بكل واحد منهما علىٰ الإطلاق بخلاف ما أوردوه من المثال، فإن زيدًا وأباه كل واحد منهما مجهول الذات، فلا تحصل معرفة كل واحد منهما بصاحبه»[3]. وجلي أن هذا الفرق الذي أوضحه النسفي يجعلهم متفقين مع ما عليه الفلاسفة.

(٣) أن يعرَّف الشيء بنفسه، بأن يؤخذ المحدود في حد نفسه، كمن يقول: الزمان

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٠).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٠).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١١). وقارن بابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٢٢٠). و«المستصفىٰ»، (١/ ٥٦).

مدة الحركة، والحركة انتقال من مكان إلىٰ آخر. فهذا خطأ لأن المدة نفس الزمان، والانتقال نفس الحركة[1].

ويعد الغزالي هذا حدًّا لفظيًّا، وهو «أضعف أنواع الحدود، فإنه تكرير لفظ بذكر ما يراد منه، كما يقال: حد الأسد: الليث، وحد الخمر: العقار، وحد الموجود: الشيء، وحد الحركة: النقلة»[2].

---

(١) انظر: ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ٢١٥). والغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، (ص/ ٥١).

(٢) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٧٤).

★ ثالثًا- طرق اقتناص الحد واكتسابه:

ثمة طرق أفسد الفلاسفة المسلمون أن تكون مؤدية إلىٰ اقتناص الحد واكتسابه، ولم يثبتوا إلا طريقًا واحدًا ينال به الحد، وسأستوجز ما ذكروه من هذه الطرق فيما يأتي:

(١) الحد لا يحصل بالبرهان:

أول ما يؤكده الفلاسفة في طرق تحصيل الحد - أن الحد لا يحصل ولا يكتسب بالبرهان «لأنه لا بد حينئذ من حد أوسط مساوٍ للطرفين، لأن الحد والمحدود متساويان، وذلك الأوسط إما أن يكون حدًّا آخر أو يكون رسمًا أو خاصة. وأما الحد الآخر فإن السؤال في اكتسابه ثابت، فإن اكتُسِب بحد ثالث فالأمر ذاهب إلىٰ غير النهاية، وإن اكتُسِب بالحد الأول فذلك دور.(*) وإن اكتُسِب بوجه آخر غير البرهان، فلِمَ لا يُكتسَب به هذا الحد؟ علىٰ أنه لا يجوز أن يكون لشيء واحد حدَّان تامَّان. وإن كانت الواسطة غير حد، فكيف صار ما ليس بحد أعرف وجودًا للمحدود من الأمر الذاتي المقوِّم له حتىٰ يُكتَسَب به؟»[1].

(٢) الحد لا يكتسب من حد الضد «فليس لكل محدود ضد، ولا أيضًا حد أحد الضدين أولىٰ بذلك من حد الضد الآخر»[2].

(٣) الحد لا يُنال بالاستقراء من الجزئيات وذلك لأن «الاستقراء لا يفيد علمًا كليًا، فكيف يفيد الحد؟ ولأنك إن استقريت أن الحد حد لكل شخص حتىٰ تجعله حدًّا للنوع، فقد كذبت، وإن قلت إن الحد محمول علىٰ كل شخص من غير زيادة، فليس يوجب هذا أن يكون حدًّا للنوع. وإن قلت إن الحد حد لنوع كل واحد من تلك

(*) فرّق بين التسلسل والدور بوضوح.

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١١٢، ١١٣). وانظر له أيضًا: «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٦٨-٢٧٠). و«التعليقات»، (ص/ ١٤٠). ويوافق علىٰ هذا الغزالي في «معيار العلم»، (ص/ ٢٧٥، ٢٧٦). و«محك النظر»، (ص/ ١٣٩). و«المستصفىٰ»، (١/ ٥٠ - ٥٣).

(٢) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١١٣). و«البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٧٩، ٢٨٠). وراجع في هذا ما تقدم قريبًا عن كون تعريف الشيء بضده خطأ يجب الاحتراز منه في الحد.

الأشخاص، فقد صادرت علىٰ المطلوب الأول، فلم يبق إذًا للاستقراء وجه»[1].

(٤) **الحد لا يكتسب بالقسمة.** وعلل ذلك ابن سينا بأن «القسمة تضع أقسامًا ولا تحمل من الأقسام شيئًا بعينه إلا أن يوضع وضعًا من غير أن يكون للقسمة فيه مدخل. وأما استثناء نقيض قسم ليبقىٰ القسم الداخل في الحد فهو إبانة الشيء بما هو مثله أو أخفىٰ منه، فإنك إذا قلت: لكن ليس الإنسان غير ناطق، فهو إذًا ناطق، فلم تكن أخذت في الاستثناء شيئًا أعرف من النتيجة»[2].

وأورد ذلك في موضع آخر ومثل له بقول القائل: الإنسان إما حيوان وإما غير حيوان، بل جسم غير ذي نفس، ثم يضع أنه حيوان، والحيوان إما ماشٍ أو زاحفٌ أو سابحٌ أو طائرٌ، فيضع أنه ماشٍ، ثم يقول إذًا الإنسان حيوان ماشٍ؛ فهذا قد أخل في إنتاج الحد من ثلاثة أوجه: **الأول** أنه لما قسم لم يتعين له بالقسمة أحد الطرفين، بل وضعه مصادرة وتسليمًا. **والثاني** أنه جمع متفرقًا، وفي هذا خلل من وجوه: أ - أنه قد يمكن أن يصدق القول متفرقًا ويكذب مجتمعًا. ب - أنه يمكن ألا يجتمعا من متفرقات طبيعية واحدة بالذات. جـ - أنه قد يمكن أن يقع الترتيب لا علىٰ الترتيب المحمود الذي يجب أن يُراعىٰ في الحد، فينظر في الفصول أيها يقدم وأيها يؤخر. **والثالث** أن هذا جمعٌ فقط وليس حدًّا، فليس كل مجموع ذاتيات علىٰ الصواب في الترتيب حدًّا، وربما نقص شيء من الواجب أو زاد[3].

وعلىٰ الرغم من أن ابن سينا يرفض اكتساب الحد بالتقسيم أو بالقسمة، فإنه يرىٰ القسمة معينة في الحد ونافعة فيه إذا كانت بالذاتيات، فتكون القسمة للأعم قسمة من طريق ما هو هو[4]، ولعل ما عناه ابن سينا ههنا من كون القسمة معينة في الحد - ما ذكره الفارابي من استعمال التقسيم في الحد حتىٰ يصل الحاد إلىٰ الصفات الذاتية المقومة للشيء ليصل إلىٰ الحد الحقيقي، قال الفارابي: «متىٰ قصدنا لتحديد شيء ما

---

(١) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١١٤). وانظر له أيضًا: «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٨٠، ٢٨١).

(٢) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١١٣).

(٣) راجع: ابن سينا، «البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٧٥، ٢٧٦).

(٤) انظر: ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١١٥، ١١٦). و«البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٣١٢).

نظرنا تحت أي جنس هو داخل، فإن كان له جنس ما أقرب إليه من جنسه العالي أخذناه، وإن لم نعلم له جنسًا أقرب إليه من العالي أخذنا جنسه العالي وقسمناه بفصلين متقابلين أولين، ثم نظرنا في الذي نقصد تحديده تحت أي المتقابلين هو داخل، فإن انحاز في أحد المتقابلين نظرنا في المجتمع من الجنس وذلك الفصل: هل هو مساوٍ في الحمل المقصود تحديده؟ فإذا وجدناه مساويًا كان ذلك المجتمِع حدًّا لذلك الشيء، وإن كان أعم منه نظرنا، فإن كان للمجتمع اسم مفرد أخذناه مدلولًا عليه باسمه المفرد وقسمناه أيضًا بفصلين متقابلين، ونَجري منه المجرَىٰ الذي جريناه في الأول إلىٰ أن يجتمع لنا جملة مؤتلفة إما من شيئين أو أكثر مساوية للمقصود تحديده، فنكون حينئذ قد حصلنا حد ذلك الشيء»[1].

ويعزو الفارابي اقتناص الحدود وتوفيتها بطريقة القسمة إلىٰ أفلاطون، ويذكر مغايرة ذلك لطريقة أرسطو الذي يرىٰ توفيتها واقتناصها بالتركيب، لكن الفارابي يذكر أن المسافة بين الطريقتين قريبة وإن اختلف السالكون، وينبه علىٰ أن أرسطو «أكثر كلامه لم يخلُ من قسمةٍ ما، وإن كان غير مصرَّح بها . . . ولأجل ذلك لم يطَّرِح طريق القسمة رأسًا، لكنه يعدُّه من التعاون علىٰ اقتضاء أجزاء المحدود»[2].

ويوافق المتكلمون الفلاسفة علىٰ عدم جواز الحد بالقسمة، واستند إلىٰ ذلك أبو المعين النسفي في إفساد تحديد أبي علي الجبائي للعلم بأنه اعتقاد الشيء علىٰ ما هو به عن ضرورة أو دليل، فقال: «وهذا أيضًا فاسد في التحديد؛ إذ هو تقسيم العلم المحدث دون تحديده . . . والذي يدل علىٰ بطلان الحدود المقسمة أن التقسيم وضع لمعرفة الكليات بوساطة الجزئيات، ويسمىٰ هذا عند أهل المنطق استقراء. والتحديد وضع لمعرفة الجزئيات بوساطة الكليات، ويسمىٰ هذا برهانًا، فمن جعل الأمرين بابًا واحدًا فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق»[3].

---

(١) الفارابي، «كتاب البرهان»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لماجد فخري، (ص/ ٥٣).

(٢) الفارابي، «الجمع بين رأيي الحكيمين»، (ص/ ٨٧). وانظر تدليله علىٰ ما قال وتأييده من أقوال أرسطو ونصوصه منتهيًا إلىٰ أنهما يتفقان في الأصول والمقاصد من حيث يطلب كل منهما استحصال الحد من الجنس والفصل: (ص/ ٨٨). وانظر أيضًا (ص/ ٨٠).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤، ٥).

(٥) الحد يكتسب بالتركيب:

عند الفلاسفة يقتنص الحد بالتركيب، والمقصود بذلك عندهم أن يأخذ الحاد شخصًا من أشخاص ما يَطلب حدَّه، ثم يتفحصه ليعلم تحت أي جنس من أجناس المقولات العشر يدخل، وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة، والإضافة، والأين، والمتىٰ، والوضع، والفعل، والانفعال؛ ثم يأخذ جميع المحمولات المقوِّمة لهذا الجنس دون اللوازم والأعراض، ويقتصر من هذه المقومات علىٰ الأقرب منها، مع ترتيبها من الأعم إلىٰ الأخص كما سبق التنبيه عليه، ثم يضم إلىٰ ذلك الفصل، فإذا وجدناه مساويًا للمحدود طردًا وعكسًا، ومساوايًا في المعنىٰ بأن يكون دالًّا علىٰ كمال حقيقة ذات ذلك الشيء المحدود وماهيته، لا يشذ منها عنه شيء؛ فهو الحد الحقيقي لا ريب[1].

وليس ينطبق هذا إلا علىٰ المعنىٰ الذي فيه تركيب، بخلاف المعاني البسيطة التي لا تركيب فيها، فلا يتوجه عليها الحد الحقيقي، فإن البسائط لا جنس لها، ولا فصل لها، ولذلك إنما يتوجه عليها الرسم أو الحد اللفظي الاسمي فقط.

قال الفارابي: «لما كانت الحدود من أجناس وفصول ذاتية فقط، لزم فيما لا جنس له ألا يكون له حد، وكذلك ما لا فصول له ذاتية ألا يكون له حد . . . ولما كانت الأشياء التي ليست لها أجناس أو التي ليست لها فصول ذاتية - لم يمتنع أن تكون لها أعراض، صارت بسبب ذلك لا يمتنع أن يكون لها رسوم»[2].

وقال ابن سينا: «إن كان الشيء معناه معنىٰ مفردًا غير ملتئم من معانٍ، فلن يصلح أن يدل علىٰ ذاته إلا بلفظ يتناول تلك الذات وحدها، ويكون هو اسمها لا غير، ولا يكون له ما يشرح ماهيته بأكثر من لفظ هو اسم، وربما أتىٰ باسم مرادف لاسمه يكون أكثر شرحًا له»[3].

---

(١) انظر: الفارابي، «كتاب التحليل»، ضمن «المنطق عند الفارابي» لرفيق العجم، (٢/ ١٠١). وابن سينا، «النجاة»، (ص/ ١١٥، ١١٤). و«البرهان من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٣٠٦ - ٣١١). والغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ٢٧٦، ٢٧٧).

(٢) الفارابي، «الألفاظ المستعملة في المنطق»، (ص/ ٧٩).

(٣) ابن سينا، «المدخل من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٤٨).

ونبه علىٰ أن هذا هو مقتضىٰ المفردات البسيطة، «وذلك أن البسيطة لا تجد لها دالًا علىٰ الماهية تقتضي أجزاؤه اختلاف دلالات بمقومات، بل عسىٰ أن تجد له لفظًا مفردًا أو تجد له رسمًا ينقل الذهن إلىٰ تصوره علىٰ بساطته»[1].

ومن ثم كان «تعريف البسائط باللوازم القريبة في الكمال كتعريف المركبات بذكر مقوّماتها، فإن التعريف البالغ هو ما يحصّل في النفس حاق الحقيقة، فلو كان المطلوب بسيطًا وعرف باللوازم القريبة حصل في النفس ذلك، فيكون التعريف باللوازم القريبة موصلًا للذهن إلىٰ حاق الحقيقة، ويصير في هذا الباب كتعريف المركبات بالمقومات»[2].

وبمثله قال الغزالي: «المعنىٰ الذي لا تركيب فيه ألبتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم، وأما الحد الحقيقي فلا، والمعنىٰ المفرد مثل الموجود. فإذا قيل لك: ما حد الموجود؟ فغايتك أن تقول: هو الشيء، أو الثابت؛ فتكون قد أبدلت اسمًا باسم مرادف له»[3]. ثم زاد الأمر توضيحًا وتأكيدًا بالشرح والتفصيل بما يساوق مضمون ما قرره الفارابي وابن سينا، فقال: «المعنىٰ المفرد ليس له الحد الحقيقي لأن معنىٰ قول القائل: ما حد الشيء، قريب من معنىٰ قوله: ما حد الدار، وللدار جهات متعددة ينتهي إليها الحد، فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعددة، التي الدار محصورة مسورة بها. فإذا قال: ما حد السواد؟ فكأنه يطلب به المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة السواد، فإن السواد سواد، ولون، وعرض ومرئي ومعلوم، ومذكور، وواحد، وكثير، ومشرق، وبرّاق، وكَدِر، وغير ذلك من الأوصاف، وهذه الأوصاف بعضها عارض يزول، وبعضها لازم لا يزول، ولكن ليست ذاتية، ككونه معلومًا وواحدًا وكثيرًا، وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه، ككونه لونًا. فطالب الحد كأنه يقول: إلىٰ كم معنىٰ تنتهي حدود حقيقة السواد، لتجمع له تلك المعاني المتعددة، ويتلخص بأن يبتدئ بالأعم، ويختم بالأخص، ولا يتعرض للعوارض، وربما يطلب أن لا يتعرض للوازم، بل للذاتيات خاصة. فإذا

(١) ابن سينا، «منطق المشرقيين»، (ص/ ٣٩، ٤٠).

(٢) ابن سينا، «رسالة في تفسير الصمدية»، ضمن «جامع البدائع»، (ص/ ١٨).

(٣) الغزالي، «المستصفىٰ»، (١/ ٥٧).

لم يكن المعنىٰ مؤتلفًا من ذاتيات متعددة كالموجود، فكيف يتصور تحديده؟»[1].

لينتهي في الأخير إلىٰ إبانة الغرض من هذا الإسهاب، بأن «المقصود أن المفرد ليس له حد حقيقي، وإنما يحد بحد لفظي . . . أو رسمي»[2].

وإذ يكفي في تحديد البسائط أن يذكر فيها اللوازم والأعراض، فيكون رسمًا، أو يذكر المرادف واللفظ المساوي في المفهوم، فيكون لفظيًّا، فإن هذا لا يتأتىٰ ألبتة في المركبات؛ لأن المركب «إذا حددته بذكر آحاد الذاتيات توجَّه السؤال عن حد الآحاد، فإذا قيل لك: ما حد الشجر، فقلت: نبات قائم علىٰ ساق، فقيل لك: ما حد النبات؟ فتقول: جسم نام، فيقال: ما حد الجسم، فتقول: جوهر مؤتلف، أو الجوهر الطويل العريض العميق. فيقال: ما حد الجوهر؟ وهكذا، فإن كل مؤلف فيه مفردات، فله حقيقة، وحقيقته أيضًا تأتلف من مفردات. ولا تظن أن هذا يتمادىٰ إلىٰ غير نهاية، بل ينتهي إلىٰ مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية، فلا يحتاج إلىٰ طلب بصيغة الحد»[3].

وأما المتكلمون فيتفقون مع الفلاسفة في أن الحد يكون بالتركيب، ولا يمنعون التركيب في الحد. أما الأشعري فكان يأبىٰ تركيب الحد من الوصفين أو أكثر، ويرىٰ أن يكون الحد مقصورًا علىٰ صفة واحدة يتميز بها المحدود ويختص، ولذلك كان «ينكر قول من ذهب من المعتزلة إلىٰ أن معنىٰ الجسم أنه طويل عريض عميق، من قِبَل أنه يستحيل علىٰ أصله أن يكون الحد مركبًا من وصفين يوجد أحدهما مع عدم الحكم، وقد يصح وجود طويل عريض ليس بجسم. ووصف الحد يجب أن يكون وصفًا واحدًا يوجد الحكم بوجوده، ويعدم بعدمه»[4].

ولأجل هذا أيضًا كان ينكر قول الفلاسفة في حدهم الإنسان بأنه حي ناطق مائت، ويقول: «إن ذلك حد مركب مما لا يصح اجتماعه من الحياة والموت . . . وإن الحد

---

(1) الغزالي، «المستصفىٰ»، (1/ 58، 59).

(2) الغزالي، «المستصفىٰ»، (1/ 62).

(3) الغزالي، «المستصفىٰ»، (1/ 62، 63).

(4) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ 210).

لا يجوز أن يكون مركبًا من وصفين يجوز وجود أحدهما مع عدم الحكم»[1].

وقد نقل النسفي عن الأشعري أن «من أصله أن الحد ينبغي أن يكون مستقلًا بصفة واحدة، وهو يأبىٰ تركيب الحد من الوصفين فصاعدًا، ويزعم أن الحد هو الإبانة عن حقيقة المحدود، والشيء الواحد لن يكون له إلا حقيقة واحدة»[2].

ثم ذكر اتفاق المتكلمين والفلاسفة علىٰ جواز التركيب في الحد، فقال: «وغيره من المتكلمين والفلاسفة لا يبالون من تركيب الحد من الوصفين فصاعدًا، ويقولون: الغرض منه التمييز بين المحدود بجميع أجزائه وبين غيره مما ليس هو ولا جزءًا منه، فلا يبالي بعد حصول الغرض من كونه متركبًا من وصفين وزيادة»[3].

وقد فسر الجويني التركيب الذي يأباه شيخه الأشعري علىٰ وجه يجعله متفقًا مع جمهور الفلاسفة والمتكلمين في إباحة التركيب في الحد، فقال: «وليس المراد بمنع التركيب تكليف المسئول أن يأتي في حد ما سئل عنه بعبارة واحدة، إذ المقصد اتحاد المعنىٰ دون اللفظ. وقد تشتمل لفظة واحدة علىٰ معان، وتشتمل كلمات متوالية علىٰ معنىٰ واحد. والعبارات لا تُقصد لأنفسها؛ وليست هي حدودًا؛ بل هي منبئة عن الحدود والحقائق. وإيضاح ذلك بالمثال أن شيخنا مع منعِه التركيبَ قال في حقيقة العلم: «هو ما أوجب لمن قام به كونه عالمًا» وهذا الفصل الذي نظمه يشتمل علىٰ كلمات ولم يعدها ﷺ تركيبًا»[4].

وحين اعترض علىٰ هذا الحد بأنه قد ذكر فيه ذوات وأحكام، أجاب الجويني بأن «المقصود بالحد التعرض لصفة واحدة هي إيجاب العلم حكمه، ولكن لا يتوصل إلىٰ النطق بذلك فرضًا من غير تعرض لمعان. فقد خرج مما ذكرناه أن تركيب اللفظ واشتماله علىٰ جمل من المعاني ليس بقادح، وإنما القبيح أن يتركب المقصود من الحد ويتعدد»[5].

---

(١) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢١٧).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٦).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٦).

(٤) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٥٤).

(٥) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٥٤).

ثم تكلم الجويني عما يقع فيه بعض المتكلمين من غلو وإفراط حين يكلف نفسه تحرير اللفظ والمعنىٰ في كل ما يروم تحديده ويطلب فيه عدم التركيب ألبتة، فأثنىٰ علىٰ شيخه الأشعري أنه وإن كان يصرح بمنع التركيب، إلا أنه لا يمنع من إيراد ما يتحدد به اللفظ من المعاني وإن كثرت «والجملة في ذلك أن المقصد بالتحديد هو المراعَىٰ، فإذا اتحد لم يبال باشتمال الكلام علىٰ غيره، إذا كان يتوصل به إلىٰ النطق بالمقصود. ومن كلف نفسه توحيد اللفظ والمعنىٰ لم يستمر له من الحدود غيرها»[1].

ثم أبان عن معنىٰ التركيب المرفوض في الحد إيرادُه، فقال: «التركيب في الحد هو الزيادة علىٰ معنىٰ واحد في مقصود الحد. ثم ينقسم: فمنه باطل باتفاق ومنه مختلف فيه. فأما الباطل باتفاق، فهو أن يذكر الحاد معنيين يقع الاستقلال بأحدهما وينفرد الثاني، فلا يتحقق مع انفراده المحدود. وبيان ذلك بالمثال أن من سئل عن حقيقة العالم فقال: هو الذي قام به العلم والحياة، فذكر الحياة لغو غير مستمر علىٰ شرط الحدود. وذلك لأن الحياة منفرد عن العلم، فلا يوجب كون محلها عالماً فلا أثر لها في انفرادها ويجوز تقدير انفرادها. فالتعرض للحياة زيادة في الحد مبطلة علىٰ شرط الحد وملغاة عند المحققين»[2].

وهذا -وهو ما عناه الأشعري من منع التركيب في الحد- لا يعدو أن يكون من باب ما اتفق عليه المتكلمون والفلاسفة كلاهما من منع الزيادة في الحد. أما ما وقع الاختلاف فيه من التركيب، ولم يجتمعوا علىٰ إعابته في الحد، فهو كـ «قول المعتزلة إذا سئلوا عن حد المرئي، فإنهم يقولون: المرئي متحيز أو هيئة متحيز، وهذا تصريح بالتركيب. ولكن كل صفة من الصفتين مؤثرة لو قدرت منفردة؛ ولكن لو قدر الاختصار علىٰ واحد منهما، لما كان الحد حاصرًا مطردًا منعكسًا، فإنه لو قال قائل: المرئي هو المتحيز واقتصر علىٰ ذلك، لزمه إخراج الألوان عن أن تكون مرئية لخروجها عن التحيز؛ وإذا جمع الجامع بين الصفتين، كانتا بمجموعهما جامعتين للمرئيات علىٰ زعم هذا القائل حاصرتين لها. والمعتزلة تصحح مثل هذا الحد ولا ترىٰ

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٥٥).

(٢) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٥٥).

هذا التركيب قادحًا. وذلك أنهم قالوا: المقصود من الحد حصر المحدود مع التعرض لحقيقته ومعناه»[1].

وإن كان من كلمة وجيزة خاتمة لهذا المبحث، فإنني أقول: يلوح من تلك المقومات والشروط وقوانين الحد، وما عُضِّدت به مسائلها من أمثلة - أن المعول عليه في جلها، والمرجع إليه في معظمها، القصد إلىٰ ما به يتحقق من الحد الإفهامُ والإبانة والإيضاح، حتىٰ ليجوز التجوز فيما نُصَّ عليه من المحترزات عند أمن اللبس وتوافر شرط الكشف والتبيين، وإن هذا ليدل علىٰ أن الأولىٰ أن يكون هذا هو الغرض من الحد، والمطلوب به، فيكون مميزًا كما قال المتكلمون، لا دالًّا علىٰ الماهية بالذاتيات كما قالت الفلاسفة، وإن يكن التوصل إلىٰ الماهية مستوجبًا تبعية التمييز كما قالوا، لكن هيهات الحصول علىٰ ما راموا وما شرطوا! وقد أفلح المتكلمون إذ قصدوا إلىٰ التمييز بالقصد الأول.

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٥٥).

المبحث الثالث

استعمال القاعدة في الاستدلال الكلامي والفلسفي

سار الاستعمال الكلامي والفلسفي في اتجاهين متكاملين، متصلين غير منفصلين؛ الأول منهما استعمالها في التأسيس والتبيين وبناء المذهب عليه، وتصدير الرأي وتمهيد القول المراد إثباته ببيان معناه قبل التكلم عليه. وثاني الاتجاهين استعمالها في الرد علىٰ المخالفين ومناقدة الخصوم.

وقد أشار إلىٰ هذين الاتجاهين أبو الوليد الباجي، فأوضح أنه «تَرِد ألفاظ الحد لدفع النقض، وتَرِد للبيان في موضع الخلاف»[1]. ويقتضينا هذا التقسيم أن نفرد كلًّا من الاتجاهين بالحديث علىٰ حدة، فنبدأ باتجاه التأسيس ونثني باتجاه الرد والدفع.

---

(١) أبو الوليد الباجي، «الحدود في الأصول»، (ص/ ٢٤).

★ أولًا- استعمال القاعدة في التأسيس للمذهب عند المتكلمين والفلاسفة:

انطلق المتكلمون والفلاسفة في استعمال هذه القاعدة في التأسيس والتمهيد للمذاهب والآراء من أنه «لا يحسن أن نتكلم في وصفٍ لشيء أو حكم له ما لم نعلم ذلك الشيء»[1]؛ لأن «الكلام في إثبات الشيء ونفيه، وتصحيحه وإفساده - لا يصح إلا بعد العلم به»[2]؛ إذ «كيف يصح إثبات ما لا يعلم، وكيف يصح الكلام في صحته أو فساده؟»[3].

ويعبر ابن سينا عن هذا عند الفلاسفة، فيقول: «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنِّيته، فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح»[4]. وسترد في خلال المعالجة وإيراد النماذج كثير من مثل هذه الأقوال والتقريرات، التي تجنح إلىٰ إيجاب تحديد الشيء وتعريفه قبل الكلام فيه، بألفاظ مختلفة وتعبيرات متنوعة، من اللابدية والانبغائية والوجوبية والأصلية، وكل أولئك يسفر عن وجه الغرض المروم، وهو الكشف عن اهتمامهم البالغ بهذه القاعدة نظريًّا وتطبيقيًّا.

علىٰ أن من الضروري ههنا أن أبادر إلىٰ إيضاح أن هذا التثبيت والإيراد لمعاني الألفاظ والمصطلحات قبل الكلام عليها لا يعد من المصادرة علىٰ المطلوب، وقد نصت علىٰ ذلك الدكتورة فوقية حسين وهي تتحدث عن الجويني، وكلامها ينسحب -بلا ريب- علىٰ جميع المتكلمين، إذ تقول: «يلاحظ أن هذا التحديد للمضمون ليس علىٰ سبيل المصادرات، أن وضع الأمور بصفة مسبقة كنتيجة لتأمل نظري خالص، لا يقيم للواقع الجاري وزنًا. وإنما هو علىٰ سبيل تحديد المضمون معين أفادت به التجارب والممارسات، وهو يرغبه دون غيره، لأن اللفظ كمصطلح، له أكثر من

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٤).

(٢) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٦٨)، وانظر: (ص/ ٨٣، ٩٤). ومن آداب الجدل وأحكامه، أنه لا يَسُوغ للسائل مطالبة المسئول بالبرهان علىٰ مذهبه إلا بعد أن يعرف السائل ذلك المذهب. [انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ الأشعري»، (ص/ ٢٩٩، ٣٠٠)].

(٣) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٩٤)، وانظر هذا المعنىٰ نفسه (ص/ ٨٣).

(٤) ابن سينا، «مبحث عن القوىٰ النفسانية»، ضمن «أحوال النفس» لأحمد فؤاد الأهواني، (ص/ ١٥٠).

مضمون بين أهل النظر في ذلك الزمان، فالتجربة أو الممارسة هنا، ثم الواقع المقصود للمضمون هما اللذان يمثلان أساس اختيار الجويني لما يشتمله الحدّ»[1].

وتابعت الدكتور فوقية حديثها عن سمة الواقعية والارتباط بالواقع التي تعد من سمات الجدل، فقالت: «وهذا يعني أنه ينبذ ما هو متصور بعيدًا عن واقع خارجي متحقق بصفة منفصلة عن الذات العارفة، ويقبل علىٰ ما يمثل حقيقة موجودة فعلًا، وليس فقط متصورة»[2].

ولعل مما يدل علىٰ هذه الواقعية في السياق الذي نحن فيه، ما ذكره الغزالي بقوله: «إن للأشياء وجودًا في الأعيان، ووجودًا في الأذهان، ووجودًا في اللسان. أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي. والوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي»[3].

ثم قال: «فالقول دليل علىٰ ما هو في الذهن، وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له، ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان، ولو لم ينطبع صورة في الأذهان لم يشعر بها إنسان، ولو لم يشعر بها الإنسان لم يعبر عنها باللسان»[4].

وقال: «الألفاظ عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنساني للدلالة علىٰ أعيان الأشياء»[5].

كما أنهم انطلقوا في اتجاه التأسيس من تحاشي ما يمكن الوقوع فيه من الأغاليط

---

(١) د. فوقية حسين، مقدمة تحقيق «الكافية في الجدل» للجويني، هامش (ص/ ٢٩).

(٢) د. فوقية حسين، مقدمة تحقيق «الكافية في الجدل» للجويني، (ص/ ٣٣).

(٣) الغزالي، «المقصد الأسنىٰ»، (ص/ ٢٨).

(٤) الغزالي، «المقصد الأسنىٰ»، (ص/ ٢٩).

(٥) الغزالي، «المقصد الأسنىٰ»، (ص/ ٢٩). وراجع في قضية واقعية المعرفة بعامة عند المتكلمين: أستاذنا الدكتور مختار عطا الله، العلاقة بين المعرفة والواقع لدىٰ مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب، بحث منشور بكتاب المؤتمر الثالث لقسم الفلسفة الإسلامية تحت عنوان: «دور العقيدة في حياة الإنسان المعاصر»، (١٤١٩ هـ = ١٩٩٨م)، (ص/ ٦٨٣ - ٧١٧).

وإساءة الفهم إذا كان اللفظ مشتركًا، فإنه إذا كان استعمال الألفاظ المشتركة -كما سبقت الإشارة إليه- حقيقة لا يمكن الفكاك عنها؛ لأنه من المستحيل أن نخصص اسمًا علىٰ حدة لكل معنىً؛ فإنه يجب علىٰ المستدل حينئذ تحديد معنىٰ اللفظ الذي سيدور حوله النقاش والإثبات أو النفي تحديدًا دقيقًا، ذلك لأن الاشتراك في اللفظ -كما ورد فيما سبق مقرونًا ومعضَّدًا بالأمثلة- يؤدي إلىٰ الوقوع في المغالطات واللبس والتخليط.

ولا شك أنهم كانوا يعتمدون في تعرف حقائق الألفاظ ومعانيها علىٰ اللغة، لأن «اللغة لا يمكن دفعها»[1].

ولذلك عدَّ بعض المتكلمين الاستدلال بموجب اللغة وتوقيف أهلها قسمًا من أقسام الأدلة، «مثاله: قولهم (قول أهل اللغة): لا نار إلا حارَّة، وأنْ لا إنسان إلا من له هذه الصفة المخصوصة»[2].

---

(١) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٦٦).

(٢) السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٦١). وقال ذلك قبله الباقلاني، في «التمهيد»، (ص/ ١٢). وانظر أيضًا: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣١٩). وممَّا يثار في هذا السياق كلام المتكلمين في مصنفاتهم الكلامية ومصنفاتهم في أصول الفقه عن ابتداء اللغة: هل هو توقيف من الله، أو بالمواضعة والاصطلاح. وينبغي هنا التنبيه علىٰ أن الكلام في ذلك المقام إنما هو عن الابتداء، وليس يمنع أحد منهم -سواء من قال إنها بالتوقيف ومن قال إنها بالمواضعة، ولكلٍّ أدلته وردوده علىٰ الرأي الآخر- من أن في اللغة اصطلاحات ومواضعات. وليس يختلط أيضًا في هذا المقام أنهم متفقون علىٰ جواز الاصطلاح من أهل صناعة ما أو فرقة بعينها علىٰ خلاف ما ورد اللفظ به في اللغة، كما سيأتي في السطور العاقبة. راجع في قضية ابتداء اللغات، وأقسام الأسماء: الشرعية واللغوية والعرفية، وهل يجوز القياس فيها أو لا؟: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٤١، ١٠٥، ١٤٩). والباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٣١٩ - ٣٢٧). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ١٦٠ - ١٧٨). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٠٩، ٧١٠). وأبا الحسين البصري، «المعتمد»، (١/ ٢٣ - ٢٨). و«شرح العُمَد»، (٢/ ١١٧ - ١٢٨). وابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ٣٩٦ - ٤٠٠). والجويني، «البرهان»، (١/ ١٧٠ - ١٧٧). و«التلخيص في أصول الفقه»، (١/ ١٧٤ - ١٧٨). وأبا إسحاق الشيرازي، «شرح اللمع»، (١/ ١٧٦ - ١٩٠). وأبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ٢٩٠ - ٣٠٧). و«الإشارة»، (ص/ ٢٢٣، ٢٢٤). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ٧٣ أ، ٧٣ ب، ٧٤ أ). والغزالي، «المستصفىٰ»، (٣/ ٧ - ٢٢). و«المنخول»، (ص/ ١٣١ - ١٣٧)=

بيد أن اللغة وإن كانت الحَكَم في معرفة معاني الألفاظ، إلا أنه «لا يمتنع في الاسم إذا وقع الاصطلاح عليه في شيء مخصوص - أن يستعمل علىٰ غير ذلك الوجه علىٰ طريقه في اللغة؛ لأن الأسماء تختلف فوائدها بالقرائن والإضافة»[1].

إذا تمهَّد هذا أمكننا أن ندلج إلىٰ إيراد الشواهد والنماذج التطبيقية. ولعل أول صور هذا الاتجاه أن كثيرًا من المتكلمين افتتحوا كتبهم ومصنفاتهم الكلامية والجدلية بل مصنفاتهم في أصول الفقه -بعد ذكر الدافع والمقدمة عمومًا- بذكر الحقائق والمعاني ومدلولات كثير من الألفاظ التي سيرد البحث حولها.

فالقاضي عبد الجبار في كتابه «المختصر في أصول الدين»؛ إذ جعل ما يلزم علىٰ المكلَّف معرفتُه من أصول الدين أربعة؛ التوحيد والعدل والنبوات والشرائع، ابتدأ أول ما ابتدأ بتعريف هذه الأصول أصلًا أصلًا[2].

وما فعله في المختصر فعله في «شرح الأصول الخمسة» المنسوب إليه، فبعد مقدمة طويلة في أن أول الواجبات النظر في معرفة الله -تعالىٰ- والكلام في إبطال التقليد، ثم الكلام في دليل حدوث العالم القائم علىٰ الدعاوىٰ الأربع المعروفة -ابتدأ قبل

= والزركشي، «البحر المحيط»، (٢/ ٦ - ٣٥). والشوكاني، «إرشاد الفحول»، (١/ ٩٨ - ١١٣). وعند الفلاسفة: الفارابي، «كتاب الحروف»، (ص/ ١٣٧ - ١٤٢). و«كتاب الجدل»، ضمن «المنطق عند الفارابي»، لرفيق العجم، (٣/ ٧٤). وابن سينا، «العبارة من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٤). ومعلومٌ أن قضية ابتداء اللغات يدرسها علماء اللغة قديمًا وحديثًا في مواضعها من كتبهم اللغوية تحت «نشأة اللغة».

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٩٢).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ١٩٧، ١٩٨). وما ورد ذكره في هذا المختصر من كون الأصول أربعة قد أشار إليه المعلِّق علىٰ «شرح الأصول الخمسة» مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني ششديو (ت: ٤٢٥هـ)، وهو يتحدث عن أن ما يلزم المكلف أصلان: التوحيد والعدل كما ذكره في «المغني» يعني القاضي عبد الجبار في «المغني في أبواب العدل والتوحيد»، قال مانكديم: «وذكر في مختصر المغني أن أصول الدين أربعة: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع ...». وقد قرأ المحقق د. عبد الكريم عثمان كلمة «المغني»: الحسنىٰ، وتابعه في هذه القراءة الخاطئة الدكتور فيصل بدير عون، في «الأصول الخمسة»، لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، (ط. ١)، (١٩٩٨م)، (ص/ ٢٦). فـ«المختصر في أصول الدين» مختصرٌ لـ«المغني»، أو هو كالفهرس له، وهذا يؤكد صحة نسبة المختصر إلىٰ القاضي كما دلل عليه الدكتور محمد عمارة في مقدمة تحقيقه للمختصر.

الحديث عن الجُمل التي يلزم أن يعرفها المكلف من هذه الأصول قبل تفصيلها- عن تعريف كل أصل من هذه الأصول الخمسة، التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهىٰ عن المنكر[١].

أما الباقلاني فقد جعل تحرير المعاني والألفاظ مَبْلَغه إلىٰ ما طلبه الأمير صمصام الدولة من عمل كتاب يكشف عما يُحتاج إليه من القضايا التي كانت سببًا في تأليف كتاب «التمهيد»؛ قال: «ولن آلو جهدًا فيما يميل إلينا سيدنا الأمير -حرس الله مهجته، وأعلىٰ كعبه- من الاختصار، وتحرير المعاني والألفاظ»[٢].

وبنىٰ الغزالي كتابه «المعارف العقلية» علىٰ إيضاح معانٍ تحير الناس فيها وغمض عليهم فهمها أو خلطوها بغيرها: «وأكثر الناس تحيروا في حال النطق وكيفيته بحيث إنهم لا يفرقون بين الكلام والنطق والقول، فظنوا أن هذه الكلمات أسماء لمعنىٰ واحد؛ ولو كان الأمر كما ظنوا لجاز أن يقال للباري ناطق، وللجرم الفلكي قائل، وهذا أمر غير مذكور، فأردنا أن نبين حقيقة هذه الأسامي ونفرق بين هذه المعاني ليكون معتصمًا لذوي الألباب»[٣].

وقسَّم الكتاب خمسة أبواب: الأول: في النطق. والثاني: في الكلام. والثالث: في القول. والرابع: في الكتابة. والخامس: في الغرض المطلوب.

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٢٨ - ١٤١). وكان المعلق علىٰ الكتاب عند ذكر تفصيل هذه الأصول يُعيد التعريف مرة أخرىٰ وتارة يكتفي -بعد أن يشير إلىٰ أن الأوجب أو الأحق أن يذكر حقيقته- بأن ذلك قد تقدم. انظر: (ص/ ٣٠١، ٦١١، ٧٤١). وفي أصل «المنزلة بين المنزلتين» أورد مقدمة علق عليها المعلق قائلًا: «ولمَّا اقتضت هذه الجملة التي تقدمت أن يذكر حقيقة المدح والذم، والتعظيم والتبجيل، والاستخفاف والإهانة، والثواب والعقاب، والموالاة والمعاداة؛ أخذ رحمه الله (يعني القاضي عبد الجبار) يتكلم عليها، غير أنَّا نجمعها ههنا. انظر: (ص/ ٦٩٧، ٦٩٨). والأصل أن تعريفات هذه الأصول ذُكرت في أصل الكتاب الذي شرحه القاضي، أعني «الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٧ - ٧٢). والذي رجح محققه الدكتور فيصل بدير عون أن مؤلفه القاسم الرسي (ت: ٢٤٦هـ). انظر: (ص/ ٣٧ - ٤٥).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٤).

(٣) الغزالي، «المعارف العقلية»، (ص/ ٢٢، ٢٣). وقد قسَّم الكتاب خمسة أبواب؛ الأول: في النطق. والثاني: في الكلام. والثالث: في القول. والرابع: في الكتابة. والخامس: في الغرض المطلوب.

وصدَّر أبو سعيد المتولي النيسابوري كتابه «الغنية في أصول الدين» بعد المقدمة مباشرة بفصل «في بيان العبارات المصطلح عليها بين أهل الأصول»[1].

وألف أبو إسحاق الشيرازي مختصرًا في العقيدة لم يبلغ عشرين صحيفة، سماه «عقيدة السلف»، فأكثر فيه من تحديد المصطلحات، فحدَّ الجسم، والجوهر، والعرض، والمِثلَيْن، والغَيْرَيْن، والخِلافَيْن، والقديم، والمحدَث، والظلم[2].

وافتتح الجويني كتابه «الكافية في الجدل» بمعاني ما يجري بين أهل النظر من العبارات وحقائق الألفاظ، فأورد ما يربو علىٰ سبعين صفحة[3].

وبدأ أبو الوليد الباجي كتابه «المنهاج في ترتيب الحجاج» بعد المقدمة مباشرة بباب لم يزد علىٰ صفحتين في ذكر ما يتأدب به المناظِر، ثم عقد بعده بابًا في بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين[4].

وكذلك صنع في مصنفه في أصول الفقه «إحكام الفصول في أحكام الأصول» فابتدأ -عقيب مقدمة قصيرة في بيان الدافع إلىٰ تأليف الكتاب- بفصل «في بيان الحدود التي يحتاج إليها في معرفة الأصول» فحدَّ ما يربو علىٰ سبعين لفظة[5].

قال محقق الكتاب: «وعلىٰ طريقة الأصوليين الجدليين السابقين والمعاصرين وكذلك اللاحقين - يخصِّص المؤلف المدخل لبيان الحدود التي يحتاج إليها في معرفة الأصول»[6].

---

(١) راجع: أبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٤٩ - ٥٢).

(٢) راجع: أبا إسحاق الشيرازي، «عقيدة السلف»، ضمن مقدمة تحقيق «المعونة في الجدل» للشيرازي، (١/ ٩٨-٩١).

(٣) راجع: الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ١ - ٧٢).

(٤) راجع: أبا الوليد الباجي، «المنهاج في ترتيب الحجاج»، (ص/ ١٠ - ١٤).

(٥) راجع: أبا الوليد الباجي، «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ١٧٤ - ١٧٨). والحدود التي ذكرها الباجي هنا هي هي التي ذكرها في «المنهاج»، وهي هي أيضًا بترتيبها ذكرها في كتابه «الحدود في الأصول» مع تفصيل القول فيها، فهي في «المنهاج» و«الإحكام» بإيجاز واقتضاب، وفي الحدود بتفصيل وإسهاب.

(٦) د. عبد المجيد التركي، مقدمة تحقيق «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، (ص/ ١٤٤). وهذا كلام =

إذا تجاوزنا هذه الصورة وشرعنا في الحديث عن حرص المتكلمين علىٰ تحديد المصطلحات عند تناول المسائل والقضايا الكلامية ومناقشتها صادفنا عددًا كبيرًا من النماذج، فلا يكاد يخلو صدر كل مسألة أو قضية كلامية من تحديد مصطلحات مفرداتها.

وأول ما تُفتتح به المصنفات الكلامية النص علىٰ أن النظر -أو ما يؤدِّي إليه كما سبق- في معرفة الله -تعالىٰ- أول الواجبات علىٰ المكلف.

وهذا أول ما بدأ به القاضي عبد الجبار شرحه للأصول الخمسة، وقد نص علىٰ ذلك مانكديم فقال: «بدأ قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد ﷺ في الشرح بسؤال الأصول الخمسة، فقال: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلىٰ معرفة الله -تعالىٰ- لأنه -تعالىٰ- لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالفكر والنظر.

ثم ثنىٰ بذكر الواجب، وحدِّه، وحقيقته، لأنه أراد أن ينهي الكلام إلىٰ أن النظر في طريق معرفة الله -تعالىٰ- أول الواجبات، ولا يحسن أن نتكلم في وصف لشيء أو حكم له ما لم نعلم ذلك الشيء»[1].

ولِأن لفظة النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة، وتتردد في اللغة بين ضروب من الاحتمالات، فقد أوردوا جميع الوجوه اللغوية المحتملة في معناها، ليتوصلوا إلىٰ أن المقصود بقولهم في هذا السياق نظر القلب وتأمله للمنظور فيه، علىٰ معنىٰ الفكر[2].

= صحيح يؤيده من مصنفات أصول الفقه ممَّا يدخل في نطاق المدة التي أدرسها: «التقريب والإرشاد الصغير»، الجزء الأول، للباقلاني. والمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، و«البرهان في أصول الفقه» و«التلخيص في أصول الفقه»، وكلاهما للجويني، و«شرح اللمع» لأبي إسحاق الشيرازي. و«المستصفىٰ» للغزالي.

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٩).

(٢) راجع: الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢١٠). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٤). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٤، ٤٥). والجويني، «الشامل»، نشرة د .م. فرانك، (ص/ ٣، ٤). و«الكافية في الجدل»، (ص/ ١٦، ١٧). و«التلخيص في أصول الفقه»، (١/ ١٢٢، ١٢٣). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٢٩، ٢٣٠). وقد أورد =

ولما كان النظر في معرفة الله أول واجب علىٰ المكلف وجوبًا عقليًا لوجوب شكر المنعِم، اقتضي ذلك من القاضي عبد الجبار أن يسأل نفسه عن أول ما أنعم الله علىٰ الإنسان، وهذا بدوره لا يتم إلا ببيان حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك، فحدها القاضي وذكر محترزات ذلك الحد ثم ثنىٰ بتعريف المنعم؛ ولما كان من حق المنعِم أن يشكر تكلم بعدهما في حقيقة الشكر[1].

وجُلُّ المتكلمين علىٰ اختلاف فرقهم يشرعون في قضية إثبات حدوث العالم بتعريف مفرداتها، فيعرفون العالم، والجوهر والعرض والجسم، والقدم، والحدوث. وقد صدَّر الجويني الكلام في حدوث العالم بقوله: «اعلموا -أرشدكم الله- أن الموحدين تواطئوا علىٰ عبارات في أغراضهم، ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة في العبارات الوجيزة»[2].

علىٰ أن هذا البدء بتحديد المصطلحات وحقائق الألفاظ والعبارات - ليس علىٰ سبيل الفضول والإسهاب، وإنما علىٰ سبيل الوجوب والإلزام؛ لأنه إذا كان الكلام في إثبات حدوث العالم، فإنه «لا يمكن الوقوف علىٰ ذلك إلا بعد معرفة ما ينطلق عليه اسم العالم، ومعرفة أقسامه ومائية كل قسم منه ومعرفة معنىٰ الحدوث والقدم، فنقدم بيان ذلك كله ليسهل الإبانة عما هو الغرض من الباب، وهو معرفة حدوث العالم»[3].

= الأشعري ما يراد في إطلاق اللغة في معانٍ للفظة النظر في كتاب «الإبانة»، لكن في باب إثبات رؤية الله في الآخرة، (ص/ ٥٩، ٥٨).

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٧ - ٨٣).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٧). وأورده بلفظه ومعناه في «لمع الأدلة»، (ص/ ٨٦).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٤). وأخذ في بيان معنىٰ هذه الألفاظ، فعرَّف العالم، والجوهر، والجسم، والعرض، والقدم، والحدوث. وذكر الخلاف في كلٍّ منها. وصنع ذلك في «التمهيد» علىٰ الاختصار، (ص/ ١٩). وراجع في تمهيد الاستدلال علىٰ حدوث العالم بتحديد المصطلحات: القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٠٣). والباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٦ - ١٨). و«الإنصاف»، (ص/ ١٦، ١٧). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٣٣، ٣٤). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٥٣ - ٢٥٧). والجويني، «الشامل في أصول الدين»، نشرة النشار، (ص/ ٣٩، ١٤٣، ١٦٧، ١٦٨). و«العقيدة النظامية»، (ص/ ١٦). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٩٢). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٧٩ - ٢٩٠).

ثم كان الكلام فيما يجب لله -تعالىٰ وتقدس- من الصفات، وكان ذلك يعتمد علىٰ تحديد معنىٰ الصفة أولًا، فأول ما يجب إثباته لله -عظم شأنه، وتقدست أسماؤه- كونه موجودًا، وقد عقد القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة» لهذا الغرض فصلًا، ابتدأه بذكر حقيقة الموجود والمعدوم، قائلًا: «وقبل أن ندل عليه لا بد من أن نذكر حقيقة الموجود والمعدوم»[1].

فأول ما يجب لله من الصفات صفة القِدَم، وبدءوا بتحديد معنىٰ القدم في اللغة واللسان، ويعني ما تقادم وجوده، أو ما كان متقدمًا علىٰ غيره في الوجود، وأبانوا أن معنىٰ وصفهم للباري ﷻ بأنه قديم - أنه لا أوَّل لوجوده[2].

وكذلك الشأن في إثبات صفة البقاء لله -تعالىٰ- واستحالة عدمه[3].

واعتمد الماتريدي في الدلالة علىٰ صحة تسمية الله شيئًا علىٰ دليل السمع، وهو قوله -تعالىٰ-: «ليس كمثله شيء»، ولو لم يكن هو شيئًا لم يُنف عنه شيئية الأشياء باسم الشيئية. إذ الشيء في التحقيق خلاف ما لا يحتمل القول بالشيء ... وأما العقل فهو أن الشيئية اسم الإثبات لا غير في العرف، إذ القول بـ «لا شيء» نفي، إذا لم يُرد به التصغير، فثبت أنه اسم الإثبات ونفي التعطيل ... فثبت أن القول بـ «الشيء» إنما إثبات الذات وتعظيمه، والله حقيق لذلك»[4].

وفي إثبات أن الله واحد لا ثاني له، قال القاضي عبد الجبار: «وقبل الشروع في

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٧٥).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٨٦). وأبا سعيد النيسابوري، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٧٢). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣١، ٣٢). وأبا المعين النسفي، «التمهيد»، (ص/ ٢٤).

(٣) انظر: أبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١١٠). وابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٢٣٩). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٠٩).

(٤) الماتريدي، «التوحيد»، (ص/ ١٠٥، ١٠٦). وانظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (ص/ ٢٤٩). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٢١). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٣٩).

المسألة لا بد أن نبيِّن حقيقة الواحد»[1]. وفعل مثل ذلك الجويني والغزالي[2].

وممَّا يجب لله -تعالىٰ- نفيٰ الشبيه والمثال عنه تعالىٰ وتقدس. وهذه الصفة تنبني علىٰ إيضاح معنىٰ المشتبهين، والمثالين والخلافين. قال الجويني: «من صفات نفس القديم -تعالىٰ- مخالفته للحوادث، فالرب -تعالىٰ- لا يشبه شيئًا من الحوادث، ولا يشبهه شيء منها. ولا بد في صدر هذا الفصل من التنبيه علىٰ حقيقة المثلين والخلافين»[3].

وقال أبو سعيد المتولي في إثبات أن الله لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء: «الباري -تعالىٰ- لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء، وحقيقة هذه المسألة تنبني[4] علىٰ معرفة حقيقة المثلين والخلافين»[5].

وفي إبطال أبي المعين النسفي التشبيهَ ذكر أن الخلاف بينه وبين مخالفيهم علىٰ وجهين: أحدهما إثبات بعضهم معاني علىٰ الله -تعالىٰ- يوجب ذلك التشبيه. وهم ينكرون أن يثبت بها تشبيه. فيُحتاج إلىٰ إقامة الدليل أن ذلك موجب للتشبيه. والثاني أنَّا نثبت لله -تعالىٰ- صفة يُنكر بعض مخالفينا ذلك ويدعون علينا بذلك التشبيه، فيحتاج إلىٰ إقامة الدليل أن ذلك ليس بموجب للتشبيه، قال: «ولن يتوصل إلىٰ ذلك إلا ببيان ما تقع به المشابهة، فنشتغل ببيان ذلك»[6]. ثم ذكر الاختلاف في حد المشتبهين والمثلين، ثم رد علىٰ المخالفين وذكر كلامًا طويلًا جدًّا في ذلك[7].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٧٧).

(٢) انظر: الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٥٣، ٥٢). و«الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٣٤٥ - ٣٤٨). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٤٢).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٤). وفي «الشامل في أصول الدين»، نشرة النشار، جعل نفي التشبيه من أعظم أركان الدين، وذكر ما ضلت فيه الفرق بسببه، ورأىٰ تصدير الباب بذكر معنىٰ التشبيه قبل الخوض في المطلوب، وأطال في هذا (ص/ ٢٩٠ - ٣٣٧).

(٤) في الأصل المطبوع: تتبين، والصحيح ما أثبته.

(٥) أبو سعيد النيسابوري، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٧٩، ٨٠).

(٦) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٤٢).

(٧) راجع: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (ص/ ١٤٢ - ١٥٥). وكرره، (ص/ ١٦٨). وراجع أيضًا: أبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٥٧، ١٥٨).

ولا يقال إن العالَم ضد الله؛ لأن «ضد الشيء ما يقابله ويعارضه، كالبياض والسواد، والحلاوة والمرارة، وليس لله معارض ومقابل»[1].

وفي إثبات كونه -تعالىٰ- سميعًا بصيرًا مدركًا للمدرَكات، قال القاضي عبد الجبار: «وقبل الشروع في هذه المسألة لا بد أن نبيِّن حقيقة السميع والبصير والسامع والمبصِر والمدرِك، والفرق بينها»[2].

وفي باب عقده أبو المعين النسفي في «الكلام في أن الإرادة صفة لله -تعالىٰ- أزلية» نص علىٰ تعذر إثبات ذلك دون بيان حد الإرادة، فقال: «إن الواجب علينا أن نقدِم بيان حد الإرادة واشتقاق هذه اللفظة في اللغة علىٰ ما هو المقصود»[3].

وفي نفي أن يكون الله ﷻ مريدًا للمعاصي، قال القاضي عبد الجبار: «فصل، في أنه -تعالىٰ- لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي. وقبل البيان في المسألة نبين حقيقة الإرادة والكراهة والمريد والكاره ...»[4].

وعقد بابًا في بيان أن صانع العالم حكيم، فتكلم عليه في عنصرين: أحدهما بيان معنىٰ الحكمة والحكيم في اللغة. وثانيهما في بيان معنىٰ الحكمة والحكيم والسفه والسفيه علىٰ رأي المتكلمين[5].

وكان الغزالي قد قال: «لقد ضل عن الطريق من طمع أن يعرف أن زيدًا حكيم أم لا، وهو بعدُ لم يفهم معنىٰ الحكمة وحقيقتها»[6].

وأما بالنسبة إلىٰ إثبات صفة الكلام لله تعالىٰ، فالقاضي عبد الجبار في بداية «خلق القرآن» من المغني، الذي ابتدأه بالكلام في القرآن وسائر كلام الله ﷻ، قال: «ونحن نذكر الدلالة علىٰ الصحيح من ذلك، ونورد فيه فصولًا تسهل الكلام فيه؛ لأنه لا سبيل إلىٰ القول في كلام الله تعالىٰ - وأوصافه إلا بعد أن نبيِّن حد الكلام في الشاهد، وأنه

---

(١) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٣٦).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٦٧).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣٧٣).

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٣١). وقد بين حقيقة تلك المصطلحات، (ص/ ٤٣١، ٤٣٢).

(٥) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣٨٤).

(٦) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، (١/ ١٣).

من جنس الصوت، وأنه مقدور للعبد، وهو عرض مدرَك لا يبقىٰ، وهو مما لا يختص المحل، ولا يوجب للجملة حالًا، وإنما يوصف به من يوصف لأنه فَعَله وأحدثه»[1].

وكذلك صنع الجويني فقال عند إثباته أن الباري ﷻ متكلم آمر ناهٍ مخبر واعد متواعد، وردِّه علىٰ المنكرين: «وغرضنا من إيضاح الحق والرد علىٰ متنكبيه لا يتبين إلا بعد عقد فصول في ماهية الكلام وحقيقته شاهدًا، حتىٰ إذا وضحت الأغراض منها انعطفنا بعدها إلىٰ مقصدنا»[2].

وعرف الكلام بعد أن ذكر حدَّه عند المنكرين: «والأَوْلىٰ أن نقول الكلام هو القائم بالنفس. وإن رُمنا تفصيلًا، فهو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يُصطلح عليه من الإشارات»[3]. وبمثله قال أبو سعيد المتولي في إثبات كونه -تعالىٰ- متكلمًا: «لا بد في إثبات ذلك من إثبات حقيقة الكلام»[4].

ومما يتعلق بصفة الكلام أيضًا أن الأشعري كان يمنع إطلاق لفظ الحكاية علىٰ التلاوة، ويبني ذلك علىٰ أن معنىٰ الحكاية يقتضي المماثلة.

نقل ابن فورك أن مذهب أبي الحسن الأشعري في كلام الله أنه مسموع للخلق بأسماعهم المحدثة، ومقروء ومتلو للقارئين والتالين بقراءاتهم وتلاواتهم المحدثتين، والمتلو والمقروء غير محدث. قال: «وكان لا يفرق بين العبارة والتلاوة، ويمنع لفظ الحكاية، ويقول: إن إطلاق لفظ الحكاية علىٰ التلاوة يقتضي مماثلة التلاوة للمتلو، لأن المحاكاة في اللغة هي المماثلة، لهذا يقال: إن فلانًا يحاكي فلانًا في كلامه ومشيته، إذا حاكىٰ[5] بمشيته مشيه وبكلامه كلامه، فلما كان كلام الله -تعالىٰ- لا مثل له لم يُجز أن يطلق فيه من اللفظ ما يوهم المماثلة»[6].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (خلق القرآن)، (٧/ ٥). وانظر له أيضًا: «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٠٩).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٠١). وهو بلفظه عند تلميذه أبي القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٥٩٣).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٠٤).

(٤) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٨٩).

(٥) الأصح أن يقول: إذا ماثل أو شابه.

(٦) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٦٠).

وعند الأشاعرة والماتريدية أن هذه صفات قديمة أزلية لله -تعالىٰ- ومبنىٰ هذا علىٰ تحديد المصطلحات. قال أبو سعيد المتولي في إثبات أن للباري -تعالىٰ- وجل شأنه - في الأزل اسمًا وصفة: «وحقيقة هذه المسألة تُبنَىٰ علىٰ معرفة الاسم والتسمية، والصفة والوصف»[1].

وقد أطال الباقلاني في «التمهيد» الكلام عن الصفة والوصف، وخصص لهذا بابًا سماه «الكلام في معنىٰ الصفة، وهل هي الوصف أو معنىٰ سواه»؛ ليتوصل إلىٰ أن الصفة ليست عين الذات، ويرد علىٰ المعتزلة القائلين بتوحد الذات والصفات[2].

وصفات الله -تعالىٰ- عندهم ليست هي هو، وليست هي غيره. وتنبني هذه المسألة علىٰ إيضاح معنىٰ الغيرية والغيرين.

قال الجويني: «قد امتنع مثبتو الصفات من تسميتها مغايرة للذات. وغرضنا من هذا الفصل يستدعي تقديم حقيقة الغيرين»[3].

وقال أبو الحسن الأشعري متحدثًا عن الصفات: «ويجب ألا تكون غيره ﷻ لأن غير الشيء مفارقته له علىٰ وجه من الوجوه، والباري ﷻ لا تجب مفارقة صفاته له من قِبَل أن مفارقتها له ما يوجب حدثه وخروجه عن الإلهية»[4].

وأما ما يستحيل علىٰ الله -تعالىٰ- وما لا يجوز عليه من الصفات، فقد كان الشروع في الاستدلال علىٰ ما يجب نفيه عنه -تعالىٰ وتقدس- بتحديد المصطلحات، فمن ذلك اشتراك المعتزلة والأشاعرة والماتريدية علىٰ نفي الجوهرية والعرضية والجسمية عن الله -تعالىٰ-[5].

---

(١) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١١١).

(٢) انظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢١٣، ٢١٤).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٣٧). وانظر: الباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ٢٥). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١١٠). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥٤١). وأبا إسحاق الشيرازي، «الإشارة»، (ص/ ١٥٠). وأبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٦٥).

(٤) أبو الحسن الأشعري، «رسالة إلىٰ أهل الثغر»، (ص/ ١٣٦).

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢١٧، ٢٣٠، ٢٣١). والحاكم =

وتأسيسًا علىٰ هذا نفىٰ الأشعري أن يكون مجيء الملك ﷻ يوم القيامة علىٰ معنىٰ الحركة والنقلة والزوال، وحكىٰ إجماع السلف علىٰ ذلك قائلًا: «وأجمعوا علىٰ أنه يجيء يوم القيامة والملك صفًّا صفًّا لعرض الأمم وحسابهم وعقابهم وثوابهم، فيغفر لمن يشاء من المذنبين ويعذب من يشاء كما قال. وليس مجيئه حركة ولا زوالًا، وإنما يكون المجيء حركة وزوالًا إذا كان الجائي جسمًا أو جوهرًا، فإذا ثبت أنه ﷻ ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة، ألا ترىٰ أنهم لا يريدون بقولهم «جاءت زيدًا الحمىٰ» أنها تنقلت إليه أو تحركت من مكان كانت فيه. إذ لم تكن جسمًا ولا جوهرًا، وإنما مجيئها إليه وجودها به»[1].

وكان الاستناد إلىٰ تحديد المصطلحات ومعاني الألفاظ المشتركة مهيعًا ارتضاه ابن فورك في تأويل كثير من الصفات الخبرية، من خلال تحديد ما تحتمله اللفظة في اللغة من معاني والجنوح إلىٰ إثبات ما يصح أن يطلق علىٰ الله ﷻ منها، ولا يلزم منه محال في حقه.

قال ابن فورك في مشكل الحديث وبيانه، في تأويل صفة الضحك، في حديث «يضحك الله -تبارك وتعالىٰ- إلىٰ رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخلان الجنة»: «لفظة الضحك مشترك المعنىٰ في اللغة، وتختلف أحكامه باختلاف من يضاف إليه ذلك ويوصف به، وليس هو من الألفاظ التي تختص بمعنىٰ واحد حتىٰ لا يليق به غيره»[2]. فذكر ما تتضمنه لفظة الضحك من المعاني في استعمالات اللغة، مستدلًّا عليها بالاستشهادات، لينتهي إلىٰ أنه «إذا كان الضحك مما استُعمل في اللغة علىٰ وجوه مخصوصة، منها تكشير الأسنان وفتح الفم، ومنها ظهور المكْتَتَم من الأمور، وبروز المُستَتِر من العمل، وكان يستحيل وصف الله -تعالىٰ- بالجوارح

= الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٨٦). وأبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٥٩). وأبا إسحاق الشيرازي، «معتقَد أبي إسحاق الفيروزأبادي الشيرازي»، ضمن مقدمة تحقيق «شرح اللمع»، (١/ ٩٥). و«الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١١٧). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٠٧ - ١١٠).

(١) الأشعري، «رسالة إلىٰ أهل الثغر»، (ص/ ١٣٩).

(٢) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٤٩).

والتغيير، بحلول الحوادث في ذاته؛ وجب أن يكون محمولًا علىٰ ما يصلح ويجوز في وصفه، وذلك هو الإبانة عن فضله، والإظهار لنعمه»[١].

وهذا قد بنىٰ عليه كثيرًا من التأويلات، أعني الاعتماد علىٰ اللغة في تحديد كل معاني اللفظة الواردة في الخبر، وتأويل لفظ الحديث علىٰ المعنىٰ اللائق بجلال الله دون سواه من التي لا يليق وصف الباري بها لما تقتضيه تلك المعاني إن أثبتناها علىٰ ذلك الوجه الذي لا يليق - لحوق النقص به ﷻ ومن هنا فعل ذلك في تأويل كثير من ألفاظ الصفات؛ فأول لفظ الفرح علىٰ معنىٰ الرضا، وكذا البشبشة[٢]، وأول صفة العجب بالرضا والتكبير والإعظام لما يُتعجب منه[٣]. وأول النزول بإقبال الله علىٰ أهل الأرض بالرحمة والاستعطاف بالتذكير والتنبيه الذي يلقىٰ في قلوب أهل الخير منهم من أسعده بتوفيقه لطاعته[٤]، أو أن يكون النزول مضافًا إليه علىٰ معنىٰ ظهور هذا الفعل بأمره، فيأمر ملائكته بالنزول، ويضاف إليه الفعل كما يقال: ضرب الأمير اللص، ونادىٰ الأمير في البلاد بكذا[٥].

وأول حديث: «ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه يوم القيامة ويكلمه، وليس بينه وبينه ترجمان» علىٰ معنىٰ أنه يكلمه بكلام لا يسمعه غيره ويَخُصُّ المكلَّم بالإسماع، وليس المقصود قرب المسافة والمساحة، لاستحالة كون الله محدودًا متناهيًا[٦]. والمعنىٰ نفسه في مناجاة العبد ربه[٧].

وأول اليد علىٰ معنىٰ القوة والقدرة[٨]، وأول العين بالحفظ والكلاءة[٩].

---

(١) ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٥١). وقارن بالقاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٢٥٧). مع ملاحظة أنه ينفي إثبات الصفة مطلقًا.

(٢) انظر: ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٦٤، ٦٥).

(٣) انظر: ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٦٧).

(٤) انظر: ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٧٤).

(٥) انظر: ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٧٥).

(٦) انظر: ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٨٦).

(٧) انظر: ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ٢٤١).

(٨) انظر: ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ١٠٣).

(٩) انظر: ابن فورك، «مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ١٠٦). وراجع -مثلًا- في تقدس الله وتنزهه عما=

ومثل هذا الصنيع فعل الغزالي في نفي الجهة عنه -سبحانه-، فقال: «ندَّعي أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست، ومن عرف لفظ الجهة ومعنىٰ لفظ الاختصاص فهم قطعًا استحالة الجهات علىٰ غير الجواهر والأعراض»[(١)].

ومما يتصل بصفات الله -تعالىٰ- أيضًا خلق أفعال العباد، عند من يقول بأن أفعال العباد مخلوقة لله ﷻ وهم الأشاعرة والماتريدية. ولذا مهَّد لها أبو القاسم الأنصاري بفصل «في حقيقة الخلق»[(٢)]، وتدخل أيضًا تحت صفة العدل والحكمة، كما صنع عبد القاهر البغدادي، فجعل الأصل السادس من كتابه «أصول الدين»: «في بيان معرفة عدله وحكمته»، وصدَّره بـ «مسألة في بيان العدل والظلم»، ومسألة «في معنىٰ الخلق والكسب»[(٣)].

وأدرج القاضي عبد الجبار في هذه القضية تحت أصل «العدل» ومسائل التعديل والتجوير، وقد بدأ في كتاب «المغني» القسم الأول من الجزء السادس، وهو القسم الخاص بالتعديل والتجوير بالكلام في العدل، قائلًا: «اعلم أن المقصد بها الباب -يعني الكلام في العدل- أن نبين أنه -تعالىٰ- لا يفعل إلا الحسن ولا بد من أن يفعل الواجب، ولا يتعبد بما يتعبد به إلا علىٰ وجه يحسن.

وبيان لك لا يتم إلا بعد بيان حقيقة الفعل، وأحكام الأفعال وحقيقة القبيح والحسن، وما ينقسم إليه الحسن من كونه مباحًا وندبًا وواجبًا مضيَّقًا، وواجبًا مخيَّرًا فيه، وبيان ما لأجله يستحق الفعل هذه الأحكام؛ لأن ما يجب تنزيهه عنه وإضافته إليه لا ينكشف إلا بعد بيان هذه الأصول»[(٤)].

وكذلك جعل ذلك أول مسائل العدل في «المختصر» فسأل نفسه: «فإن قالوا:

= يستحيل في حقه -تعالىٰ- استنادًا إلىٰ التأويل اللغوي: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، فصولًا طويلة من (١/ ٤٣٨ - ٣٧٧).

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١١١).

(٢) انظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٧٩٩ - ٨٠٣). وانظر: ابن الأمير الحاج، «الكامل»، (٢/ ٥٨٨ - ٥٩٠).

(٣) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٣١ - ١٣٤).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ١)، (التعديل والتجوير)، (٦/ ٣).

فبيِّنوا لي الفعل وحقيقته ليصح أن نتكلم في أحكامه، وقبحه وحسنه؛ قيل له: . . .»[1].

وقال في شرح الأصول الخمسة: «فصل في خلق الأفعال. والغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدِثون له . . . وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة الفعل»[2].

وأحد ما يستدل به المعتزلة علىٰ مذهبهم هذا أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، ولو نسبنا خلق أفعال العباد لكان الله فاعلًا للظلم والجور، لكان ظالمـًا جائرًا، وهذا محال. واقتضت هذه الدلالة أن يكون تحديد معنىٰ الظلم والإبانة عن حقيقته أوَّلَ مبدوءٍ به فيها. قال القاضي عبد الجبار: «وأحد ما يدل علىٰ أنه -تعالىٰ- لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله -تعالىٰ- خالقًا لها لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا، -تعالىٰ- عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ونحن قبل أن نحقق هذا الكلام علىٰ الخصم، نبين حقيقة الظلم»[3].

وكان هذا سبيلًا إلىٰ اهتمام الأشاعرة بتحديد حقيقة الظلم[4].

ومما يتصل بهذه المسألة، أعني خلق الأفعال، قضية الهدىٰ والضلال، وإلىٰ من ينسب، وتفتتح هذه القضية بالكلام في تحديد المراد باللفظين والوجوه التي وردت بهما في القرآن الكريم ثم الاشتغال بتأويلها بحسب ما يروم كلٌّ إثباته[5].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، ضمن رسائل العدل والتوحيد، (١/ ٢٣٢، ٢٣٣). وانظر له أيضًا: «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٠١).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٢٤).

(٣) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٤٥).

(٤) انظر مثلًا: أبا بكر البيهقي، «الاعتقاد»، (ص/ ٧٩). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٨٤٩ - ٨٥١).

(٥) راجع مثلًا: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٣٥ - ٣٣٧). و«الانتصار للقرآن»، (٢/ ٦٣٣ - ٦٤١). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٤٠ - ١٤٢). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢١٠ - ٢١٢). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ١٥٥، ١٥٤). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٨٥٤ - ٨٥٩). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧١٩، ٧٢٠). و«التمهيد»، (ص/ ١٢٣).

ويماثل قضية الهدىٰ والضلال مسألة التوفيق والعصمة والخذلان. وهل التوفيق خلق القدرة علىٰ الطاعة. والخذلان خلق القدرة علىٰ المعصية أو غير ذلك[1].

ويتصل بها أيضًا الكلام في الأفعال المتولِّدة عن الفعل المباشر، هي من فعل الله أو من فعل فاعل السبب أو الفعل المباشر. وقد عقد القاضي عبد الجبار في السفر التاسع الخاص بالكلام في التولد من كتابه «المحيط بالتكليف» - بابًا في بيان ما يتعلق بالأسماء والعبارات والاصطلاحات التي جرىٰ استعمالها في هذه القضية[2].

ويجر هذا كله -أعني مسألة خلق الأفعال وما يتفرع عنها- إلىٰ الكلام عن القضاء والقدر، والكلام يترتب فيها علىٰ إثبات حقيقة القضاء والقدر أولًا. ففي شرح ابن فورك لعبارة أبي حنيفة «ونفذ في كل شيء علمُه، وأتىٰ علىٰ كل شيء قضاؤه، وأحاط بكل شيء خبرُه». قال ابن فورك في شرح العبارة الثانية: «وأما قوله: وأتىٰ علىٰ كل شيء قضاؤه، فاعلم أن معنىٰ القضاء متنوع، قد يكون القضاء بمعنىٰ الحكم . . . وقد يكون بمعنىٰ الخلق . . . وقد يكون بمعنىٰ الأداء . . . وإذا رُتِّب هذا الكلام علىٰ معنىٰ القضاء كان عامًّا في بعضها خاصًّا في بعضها»[3]. ومن ثم رتب الكلام كله علىٰ تحديد معنىٰ اللفظ.

وقال القاضي عبد الجبار: «باب في القضاء والقدر وما يوردون وما يورد عليهم. الكلام أولًا في معنىٰ اللفظتين والذي يستعملان عليه، ثم نقول: هل يقال إن الكل بقضاء الله أم لا؟»[4].

وهذا عند كثير من المتكلمين، إذ يرد تحت فصل/ باب/ مسألة «في القضاء والقدر» فيكون الابتداء بتحديد معنىٰ اللفظتين[5].

---

(١) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٢٣). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٨٠، ٧٧٩). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٥٥، ٢٥٤). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٣٥، ١٣٤). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٩٩٠ - ٩٩٢). وابن الأمير الحاج، «الكامل في اختصار الشامل»، (٢/ ٦٦٠، ٦٦١).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٤٢٠).

(٣) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٤٨، ٤٧).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٤٢٠).

(٥) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٣٩٦، ٣٩٥). السمناني، «البيان»، (ص/ ٤٨٥). =

وقد انعطف المتكلمون إلىٰ الكلام في الآجال والأرزاق والأسعار، هل هي بقضاء الله وقدرته أو لا. فأول هذه الثلاث؛ القول في الآجال، وأن الله هو الذي خلقها وقدّرها، فإن من قتل أو مات بأجله الذي كتبه الله له، كما هو مذهب الأشاعرة والماتريدية، خلافًا للمعتزلة القائلين بأن المقتول مقطوع عليه أجلُه من قِبَل فاعل القتل. ومعظم الفريقين يفتتح الكلام في المسألة بتحديد معنىٰ الأجل[(١)].

ومما يماثل مسألة القول في الآجال مسألة الأرزاق، باعتبار أنها بقضاء الله -تعالىٰ- وقدره، ومفتتح هذه المسألة تحديد معنىٰ الرزق[(٢)].

قال أبو إسحاق الشيرازي: «فإن قيل: فهل تقولون: إن الله -تعالىٰ- يرزق الحرام؛ قيل: إن أردت أنه يخلقه قوتًا وغذاءً، فنَعَم، وإن أردت أنه يكون حلالًا، فلا»[(٣)].

والأخيرة من هذه المسائل الثلاث، الكلام في الأسعار من حيث رُخْصُها وغلاؤها، وهل هو بقضاء الله وقدره أو لا، وكلام بعض من تكلم في هذا صدارته تعريف لفظة السعر[(٤)].

= والباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ١٦٠). و«التمهيد»، (ص/ ٣٢٥ - ٣٢٧). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ١٥٨). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧١٥، ٧١٦). و«التمهيد»، (ص/ ١٢٢، ١٢١). وابن الأمير، «الكامل في اختصار الشامل»، (٢/ ٦٠٥، ٦٠٦). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٧٠، ٧٧١).

(١) انظر مثلًا: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٣٥). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٨١). والباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٣٢). وأبا بكر البيهقي، «الاعتقاد»، (ص/ ٩٣). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٧٨٤). والجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ٨٣). والنسفي، «التمهيد»، (ص/ ١٠٩).

(٢) انظر: الباقلاني، «هداية المسترشدين»، نشرة زابينا شميتكه، (ص/ ٦٥، ٦٦). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٢٣، ٢٤). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٨٤). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٧٨٩). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٦٥، ٣٦٤). و«العقيدة النظامية»، (ص/ ٨٣، ٨٤). وابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٣٧). وأبا المعين النسفي، «التمهيد»، (ص/ ١١١). و«بحر الكلام»، (ص/ ١٤٣).

(٣) أبو إسحاق الشيرازي، «عقيدة السلف»، ضمن مقدمة تحقيق «المعونة في الجدل»، (ص/ ١٠١).

(٤) انظر: الباقلاني، «هداية المسترشدين»، نشرة زابينا شميتكه، (ص/ ٦٧). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٥٥). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٨٨).

ويتصل بخلق الأفعال ومسألة القضاء والقدر، قضايا التعديل والتجوير والتحسين والتقبيح ومسألة الوجوب علىٰ الله، والآلام والأعواض، والصلاح والأصلح واللطف.

وقد نبه الغزالي علىٰ أهمية تحصيل معاني الألفاظ التي عليها مدار البحث في هذه القضايا أولًا، ففي مسألة أفعال الله -تعالىٰ-، وأنها جملة جائزة لا توصف بالوجوب، وأنه «يجوز لله -تبارك وتعالىٰ- ألا يكلف عباده، وأنه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق، وأنه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية، وأنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لهم، وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية، وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل، بل بالشرع، وأنه لا يجب علىٰ الله -تعالىٰ- بعثة الرسل، وأنه لو بعث لم يكن قبيحًا ولا محالًا، بل أمكن إظهار صدقهم بالمعجزة». قال الغزالي: «وجملة هذه الدعاوىٰ تنبني علىٰ البحث عن معنىٰ الواجب والحَسَن والقبيح، ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول في أن العقل: هل يحسِّن ويقبِّح، وهل يوجب؟

وإنما كثر الخبط لأنهم لم يحصّلوا معنىٰ هذه الألفاظ واختلاف الاصطلاحات فيها، وكيف يتخاطب خصمان في أن الفعل واجب أم لا، وهما بعد لم يفهما معنىٰ الواجب فهمًا محصّلًا متَّفقًا عليه بينهما»[1]. فجعل الغزالي البحث في هذه المصطلحات المقدمةَ الأساسية للبحث في تلك المسائل، فقال: «فلنقدم البحث عن الاصطلاحات، ولا بد من الوقوف علىٰ معنىٰ ستة ألفاظ، وهي الواجب والحسن والقبيح والعبث والسَّفه والحكمة؛ فإن هذه الألفاظ مشتركة ومثار الأغاليط إجمالها، والوجه في مثل هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصّل المعاني في العقل بعبارات أخرىٰ، ثم نلتفت إلىٰ الألفاظ المبحوث عنها وننظر في تفاوت الاصطلاحات فيها»[2].

ولعل أخلق ما ابتُدِئ به، تعريف التعديل بأنه نسبة الغير إلىٰ العدل، والتجوير بأنه نسبة الغير إلىٰ الجور[3].

---

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٢١).

(٢) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٢١، ٢٢٢).

(٣) انظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٩٩٧). وابن المقترح، «شرح الإرشاد»، (ص/ ٤٢٦). وابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٣٩).

وقد بدأ القاضي عبد الجبار الكلام علىٰ هذه المسائل في المحيط بالتكليف بأن عقد بابًا في حد الواجب «ذاك أن القوم ربما ضاق بهم الكلام عند وجوه الإلزام، فنوَّعوا الواجب وزعموا أنه قد يكون الواجب ما الأوْلىٰ فعلُه، كما أن ما لا يجوز له الإخلال به فهو أيضًا واجب»(١).

وقد قال أيضًا جامع الكتاب ابن متويه عند الكلام عن قضايا الأصلح وما إليها من المسائل: «اعلم أنه لمَّا كان يجري في مكالمتنا لأصحابنا الأصلح ألفاظ غير الوجوب، بيَّن (يقصد مملي الكتاب، القاضي عبد الجبار) في هذا الباب معاني تلك الألفاظ، وترجم الباب بما ترجم به. وابتدأ بمعنىٰ الألم والغم، ثم ذكر معنىٰ اللذة والسرور، لأجل أن الكلام في النفع والضرر مرتَّب علىٰ هذه الأمور، قد ذكرها أولًا ليصح له ترتيب المقصود بالباب عليه»(٢).

وقال ابن متويه بعد إيرادها عن القاضي: «ولما ذكر معاني هذه الألفاظ، وكان مما يكثر في كلام القائلين بالأصلح الجود، والبخل، والاقتصاد، بيَّن معاني هذه الألفاظ»(٣).

ثم ختم ابن متويه بعد إيراد تلك المعاني بقوله: «وأنت إذا عرفت معاني هذه الألفاظ أشرفت علىٰ ما ينبغي أن تكلم به القوم في مسائل الأصلح»(٤).

والمطالع لجزء «الأصلح واستحقاق الذم والتوبة» من كتاب المغني يجد ذكر حقائق هذه الألفاظ ومعانيها، في فصول مستقلة، فنجده يعنون الفصول بـ «فصل في ذكر حد الواجب»، و«فصل في أن الواجب في حقيقته لا يصح التزايد فيه»، و«فصل في أن الواجب في حقيقته لا يختلف بالفاعِلين»، و«فصل في بيان حقيقة وصف الفعل

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٥٦). وقد أورد ابن متويه في الصفحة نفسها تعريف القاضي عبد الجبار الواجب بأنه: «ما له مدخل في أن يستحق الذم بأن لا يفعله». وذكر الاحترازات في حده.

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٦٦). وقد بين معاني هذه الألفاظ الواردة في النص، (ص/ ١٦٧، ١٦٦).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٦٨).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٦٩).

بأنه نفع ولذة وسرور وصلاح وأصلح»، و«فصل في بيان حقيقة وصف النفع بأنه نعمة وإحسان وتفضل، وما يتصل به أيضًا»، و«فصل في حقيقة وصف الصلاح والفساد بأنه صلاح في التدبير أو فساد فيه، وما يتصل بذلك»، و«فصل في بيان حقيقة الداعي والغرض، ووصفهما بالحمد والذم»، و«فصل في بيان حقيقة الجود والجواد، والبخل والبخيل، والاقتصاد والمقتصد»[1].

وفي بداية الجزء الثالث عشر من المغني ابتدأ القاضي عبد الجبار بذكر الخلاف فيه، ثم ثنىٰ بفصل «في ذكر حقيقة اللطف ومعناه»، وذكر أن المراد باللطف عند شيوخه «ما يدعو إلىٰ فعل الطاعة علىٰ وجه يقع اختيارها عنده أو يكون أولىٰ أن يقع عنده . . . وكلاهما يرجع إلىٰ معنىً واحد وهو ما يدعو إلىٰ الفعل»[2].

وقد أوضح أن ذلك علىٰ طريق اصطلاح المتكلمين في دلالة ذلك علىٰ هذا المعنىٰ عند الإطلاق «لأن هذه اللفظة من جهة الاصطلاح قد خصت ببعض ما كانت تقع عليه دون بعض، وذلك غير مقنع فيما طريقه الاصطلاح»[3].

يعني إطلاق لفظ اللطف فيما يختار عنده الطاعة ويدعو إليها دون استعماله فيما يختار عنده القبيح فهنا يُقيد بما يزيل الإبهام. أما عند الإطلاق فيدل علىٰ ما يختار عنده الطاعة وإن كان في اللغة يدل علىٰ كليهما فخصص الاصطلاح بأن الإطلاق يدل علىٰ المذكور.

وقد أورد أبو القاسم الأنصاري حقائق هذه الألفاظ والعبارات في الكلام عن قضايا التعديل والتجوير والتحسين والتقبيح والصلاح والأصلح واللطف علىٰ مذهبهم -مذهب الأشاعرة- بعد أن ذكر ما تدل عليه عند المعتزلة[4].

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الأصلح واستحقاق الذم والتوبة)، (١٤/ ٧ - ٤٥).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (اللطف)، (١٣/ ٩).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (اللطف)، (١٣/ ٩). وانظر له في مسألة اللطف: «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥١٩، ٥١٨).

(٤) راجع: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، فصل في بيان ألفاظ لا بد من والوقوف علىٰ معانيها، (٢/ ١٠٥٤ - ١٠٦٥). وراجع أيضًا: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٢٤ - ١٢٧).

ومن توابع وجوب مسألة الأصلح عند معتزلة بغداد أن يجب علىٰ الله -تعالىٰ- أن يبتدئ الخلق بالتكليف لما فيه من المصلحة لهم بتعريفهم للثواب، وعند معتزلة البصرة الابتداء بالتكليف من الله علىٰ جهة التفضل، ليعوضهم بما كلفهم من المشاق ما يستحقون من الثواب.

وقد عقد القاضي عبد الجبار فصلًا في أحكام العوض، قال فيه: «فصل في أحكام العوض وما يتصل بذلك. وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة العوض، لأن من القبيح أن نذكر حكم الشيء ولا ندري ما هو»[١].

وجريًا علىٰ عادتهم في أنه لا يجوز أن يتكلم في أحكام الشيء دون العلم به أولًا، فقد كان المبتدأ به تبيين حقيقة التكليف، ولذا كانت أول جملة في المحيط بالتكليف بعد دعاء قصير «باب: في جمل التكليف الي تجب معرفته أولًا - ما يريده بالتكليف»[٢].

وعند عبد القاهر البغدادي أول مسائل الأصل العاشر الذي هو «في معرفة أحكام التكليف والأمر والنهي والخبر»، «مسألة في بيان معنىٰ التكليف»[٣].

ولما كان من شروط التكليف تمكين الله -تعالىٰ- المكلَّف وإقدارُه وإزاحة علله، كان لا بد من اشتراط إكمال المكلِّف ﷺ عقول المكلَفين. وفي حديث القاضي عبد الجبار عن حاجة المكلَّف إلىٰ العقل والعلم ليحسُن تكليفُه، ذكر القاضي وجوه تلك الحاجة وأسبابها، ثم قال: «وإذ قد ثبت حاجة المكلَّف إلىٰ العقل والعلم، فلا بد من بيان مائية العقل، ليعلم المكلَّف ما يحتاج إليه من ذلك»[٤].

وعقد القاضي عبد الجبار فصلًا في أنه لا يجوز أن يعذب الله -تعالىٰ- أطفال المشركين بذنوب آبائهم، بدأه قبل الاشتغال بالدلالة علىٰ هذا ببيان حقيقة التعذيب[٥]. ثم استتبع الكلام عن التكليف وشروطه الكلام عن أحكام المكلفين في

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٩٣، ٤٩٤).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١١). وراجع له أيضًا: «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٢٩٣). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٠٩، ٥١٠).

(٣) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٠٦، ٢٠٧).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٧٥).

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٧٧).

الدنيا بين الكفر والإيمان، أو ما يترجمه ويورده بعضهم بالأسماء والأحكام، قال الجويني: «باب في الأسماء والأحكام. فصل في معنىٰ الإيمان. اعلموا أن غرضنا في هذا الفصل يستدعي ذكر حقيقة الإيمان»[(١)].

وفي الأصل الثاني عشر من أصول الدين المترجم بـ «بيان أصول الإيمان» جعل عبد القاهر البغدادي مفتتحه في حقيقة الإيمان والكفر، ومسألة حقيقة الطاعة والمعصية[(٢)]، ويندرج تحت هذا قول الغزالي في مسألة: هل الإيمان يزيد وينقص«وإذا فُصِّل مسميات هذا اللفظ (يعني الإيمان) ارتفع الخلاف»[(٣)].

وكان أبو الحسن الأشعري يبني الكلام في حقائق هذه الأسماء علىٰ اللغة «وكان يقول: حكم الأسماء والأوصاف الواردة في القرآن والسنة إنما يُتعرَّف من اللغة في باب الوضع علىٰ المسميات والموصوفات، ومَن المسمىٰ بها والموصوف، وإلىٰ مَن يرجع ذلك. وعلىٰ هذا الأصل كان يبني الكلام في معنىٰ الإيمان والكفر، والمعصية والطاعة، والظلم والعدل والجور والفسق . . . وكان يقول: قد اتفقنا مع جميع المخالفين لنا في الإيمان - أن معنىٰ الإيمان هو التصديق في اللغة قبل ورود الشريعة، واتفقنا أن القرآن نزل بلغتهم، فوجب أن يُتعرَّف معناه منها . . . وكان يقول: إن الإيمان هو تصديق القلب، وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به . . . وكذلك كان يقول في الكفر: إن أصل معناه في اللغة - الستر والتغطية»[(٤)].

وفي إثباته لأن ليس كل كافر مشركًا «كان يقول: ليس كل كافر مشركًا؛ لأن الكفر

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٩٦). وانظر له أيضًا: «العقيدة النظامية»، (ص/ ٨٥).

(٢) راجع: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٤٧ - ٢٥٢).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٨٣).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٤٩، ١٥٠). وانظر في تعريف الإيمان والكفر وتعريف الإيمان بتصديق القلب: الأشعري، «اللمع»، (ص/ ١٢٠). والباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٤٦). و«الإنصاف»، (ص/ ٥٢). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٧٣). وأبا إسحاق الشيرازي، «عقيدة السلف»، (ص/ ١٠٢). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٩٩، ٨٠٠). و«بحر الكلام»، (ص/ ١٥١). و«التمهيد»، (ص/ ١٤٦، ١٤٧). والماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٤٧١ - ٤٧٣).

هو الجحد، والشرك هو جعل الشريك مع الله -تعالىٰ- في أفعاله»[1].

أما الغزالي فقد بدأ كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» ببيان حد الكفر، وعقد لذلك فصلًا خاصًا ومستقلًا[2]، وذكر أن ما ينجي من ورطة التكفير بين الفرق والمذاهب - معرفة حد التكذيب والتصديق[3]، وذلك لأنه قد عرف الكفر بأنه «تكذيب الرسول -عليه الصلاة والسلام- في شيء مما جاء به»[4].

وترد هذه المسألة «الكلام في الأسماء والأحكام» عند المعتزلة في أصل «المنزلة بين المنزلتين» وهو أن مرتكب الكبيرة له اسم بين اسمَي المؤمن والكافر، وحكم بين حكمي الإيمان والكفر. ولا بد أولًا من بيان حقيقة الكبيرة والصغيرة، لأننا «إذا قلنا: إن ما يستحقه المرء علىٰ الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته، وما يستحقه علىٰ الصغيرة مكفَّر في جنب ما له من الثواب، لم يكن بد من بيان معنىٰ الكبيرة والصغيرة»[5].

وقد ذكر القاضي عبد الجبار أن صاحب الكبيرة لا يسمىٰ مؤمنًا، لأن اسم المؤمن في الشرع ينطلق علىٰ من يستحق المدح والتعظيم والموالاة، ومرتكب الكبيرة يستحق بارتكاب كبيرته الذم واللعن. ولا يسمىٰ صاحب الكبيرة أيضًا كافرًا، لأن اسم الكافر ينطلق في الشرع علىٰ من يستحق العقاب العظيم، ويختص بأحكام مخصوصة، كالمنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين، وصاحب الكبيرة -كما هو معلوم- لا يستحق العقاب العظيم ولا تجري عليه هذه الأحكام؛ فصار في منزلة بين المنزلتين[6].

---

(١) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٦٠). وقارن في التسوية بينهما، القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٦١).

(٢) انظر: الغزالي، «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، (ص/ ١٣٤).

(٣) انظر: الغزالي، «فيصل التفرقة»، (ص/ ١٧٥).

(٤) الغزالي، «فيصل التفرقة»، (ص/ ١٣٤).

(٥) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٣٢).

(٦) راجع: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٠١، ٧٠٢، ٧١٢، ٧١٣). وانظر له أيضًا: «المختصر في أصول الدين»، (ص/ ٢٦١). وأؤكد وأنبِّه علىٰ أنَّ هذا حكم (مرتكب الكبيرة)=

واتصل بهذه المسألة الكلام علىٰ أحكام العباد في المعاد، وقد قالت المعتزلة جميعًا بوجوب إثابة الله المطيع ومعاقبته المسيء، وعاد الكلام مرة أخرىٰ إلىٰ الإبانة عن معنىٰ الوجوب وحقيقته، قال الجويني: «لا يجب علىٰ الله -تعالىٰ- شيء، وما أنعم به فهو فضل منه، وما عاقب به فهو عدل منه، ويجب علىٰ العبد ما يوجبه الله -تعالىٰ- عليه، ولا يستفاد بمجرد العقول وجوبُ شيء، بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقاة من قضية الشرع وموجب السمع.

والدليل علىٰ أنه لا يجب علىٰ الله شيء - أن حقيقة الواجب: ما يستوجب اللوم بتركه، والرب ﷻ يتعالىٰ عن التعرض لذلك»[1].

وعند المعتزلة لا نجاة ولا مغفرة لصاحب الكبيرة مطلقًا إن لم يتب قبل موته، وامتناع المغفرة له حاصل دون الشفاعة، فكذلك يمتنع بها، ولا يجوز أن يكون ممن تنالهم شفاعة النبي ﷺ، لأن شفاعته ﷺ -زعموا- لا تكون للمذنبين من أمته الذين ماتوا دون توبة، وإنما هي للتائبين منهم، ومبنىٰ هذا الرأي عندهم أن الشفاعة في الاصطلاح: مسألة الغير أن ينفع غيره أو أن يدفع مضرة، وأن فائدتها زيادة التفضل بالثواب المستحق[2].

وكان علىٰ إثر هذه المسألة الكلام في التوبة، ولا ريب أن الابتداء كان بتعريفها قبل الخوض في شروطها. وحكم قبولها بين وجوب ذلك علىٰ الله عند المعتزلة، وعدم الوجوب عند الأشاعرة والماتريدية[3].

= عندهم في الدنيا، وليس في الآخرة، فإنه عندهم مخلد في النار إن لم يتب قبل موته. وإن لم يتب خلّد في النار وإن كان عذابه أخف من الكافر.

(١) الجويني، «لمع الأدلة»، (ص/ ١٢٢).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٨٧ - ٦٩١). وابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٦٧). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٩٥). و«التمهيد»، (ص/ ٢٤٤، ٢٤٥). و«بحر الكلام»، (ص/ ٢٣٥). والباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٧٤). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٢٢٤، ٢٢٥). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٧٢).

(٣) انظر: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٦٦، ١٦٧). والقاضي =

وأما الكلام في النبوات وأحكام الأنبياء ﷺ فلا يتأتّىٰ هذا إلا بالوقوف علىٰ معنىٰ النبوة والرسالة، والنبي والرسول. قال الجويني في باب أحكام الأنبياء: «اعلموا أن أحق ما يفتتح به الباب معنىٰ النبوءة»[1].

وقال أبو المعين النسفي عند الكلام عن إثبات النبوة والرسالة: «وقبل أن نجيء إلىٰ إقامة الدلالة علىٰ صحة الرسالة، لا بد أن نتكلم في تحديد الرسالة لتُعلم في نفسها، ثم نقيم الدلالة علىٰ ثبوتها»[2].

ولما كانت الدلالة علىٰ صدق الرسل والأنبياء في ادعائهم الرسالة والنبوة - ظهور المعجزات علىٰ أيديهم، اقتضىٰ ذلك الحديث عن حد المعجزة أولًا، وبيان حقيقة وصف الأمر بأنه معجز[3].

ويستتبع الكلام عن المعجزة وحدها القولُ في مفارقتها للكرامة، في سياق إثبات الأشاعرة والماتريدية كرامات الأولياء والرد علىٰ المعتزلة في إنكارهم إياها بزعم أن ظهور الكرامات وخوارق العادات علىٰ يد الأولياء يوجب بطلان معجزات

= عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، (ص/ ٢٦٢). و«المغني»، (الأصلح واستحقاق الذم والتوبة)، (١٤/ ٣١١). و«العقيدة النظامية»، (ص/ ٩٣). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٧٥). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٣٥).

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٥٥).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٤٧). وراجع في التفرقة بين النبوة والرسالة، ومعرفة حقيقة النبي والرسول والفرق بينهما: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٧٤). والجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ٦٤). والقاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٤٢١ - ٤٢٤). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٦٨، ٥٦٧). و«المغني»، (١٥/ ٩ - ١٦). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٢٩). وعبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٥٣).

(٣) انظر: الباقلاني، «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، (ص/ ٨). وعبد القاهر البغدادي، «الفرق بين الفرق»، (ص/ ٣٤٤). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٤٩، ١٥٠). وأبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ١٦٩). والجويني، «العقيدة النظامية»، (ص/ ٦٥). و«الإرشاد»، (ص/ ٣٠٧). والقاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٦٩). و«المغني»، (النبوات والمعجزات)، (ص/ ١٩٧، وما بعدها). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٦٨). و«التمهيد»، (ص/ ٧٤).

الأنبياء ﷺ، فاقتضىٰ ذلك إثبات مفارقة المعجزة للكرامة ولغيرها كالسحر والشعوذة وما إلىٰ ذلك. وقد ألف الباقلاني كتابًا مستقلًا في هذا سماه «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات».

ووقف عبد القاهر البغدادي أصلًا كاملًا مكونًا من خمس عشرة مسألة للحديث عن «المعجزات والكرامات» ابتدأه بالتفرقة بينهما. ومن مسائله «مسألة في الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء»(1).

ومن النماذج التطبيقية علىٰ الاعتناء بتحديد المصطلحات قبل الكلام علىٰ المذهب، قول القاضي عبد الجبار في بداية رده علىٰ النصارىٰ في قولهم بالاتحاد «وأما الكلام في الاتحاد (يعني ما تقوله النصارىٰ من اتحاد الله -تعالىٰ- بالمسيح من جهة المشيئة وهو قول النساطرة، أو من جهة الذات، وهو قول اليعاقبة، -تعالىٰ- الله عما يقولون علوًّا كبيرًا) فالأصل فيه أن نبين حقيقته أولًا»(2).

أما استعمال القاعدة في التأسيس عند الفلاسفة فقد ورد عندهم عدد غير قليل من النماذج التطبيقية لقاعدة تحديد المصطلحات في التأسيس لصحة الآراء الفلسفية، فيشتغلون بإيراد الحدود قبل الحديث عن المسألة المبحوث فيها.

ومن هذه النماذج قول أبي بكر الرازي الطبيب، وهو يتحدث في العشق والإلف وجملة الكلام في اللذة: «ونقدم قبل ذلك كلامًا نافعًا معينًا علىٰ بلوغ غرض ما مر من هذا الكتاب وما يأتي بعده، وهو الكلام في اللذة. فنقول: إن اللذة ليست بشيء سوىٰ إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته تلك التي كان عليها، كرجل خرج من موضع كفيفٍ ظليلٍ إلىٰ صحراء ثم صار في شمس صيفية حتىٰ مسَّه الحر، ثم عاد إلىٰ مكانه ذلك،

---

(1) راجع: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٦٩). وما بعدها. وراجع في إثبات كرامات الأولياء وبيان الفرق بين المعجزة والكرامة وغيرها: ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٧٧، ١٧٦). الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣١٦ - ٣٢٣). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٥٢ - ١٥٥). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٢٣٦). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٥٣٦ - ٥٣٨). و«التمهيد»، (ص/ ٨٢ - ٨٤). و«بحر الكلام»، (ص/ ١٩٧ - ١٩٩).

(2) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٩٥).

فإنه لا يزال يستلذ بدنه إلىٰ حالته الأولىٰ، ثم يفقد هذا الاستلذاذ مع عوْد بدنه إلىٰ الحالة الأولىٰ، وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده. وبهذا المعنىٰ حد الفلاسفة الطبيعيون اللذة، فإن حد اللذة عندهم هو أنها رجوع إلىٰ الطبيعة»[1].

ولما كان الاختلاف حول حد اللذة مثار جدل كبير، أراد أن يحقق معناها ويستوفيه بذكر ما ظنه غير الفلاسفة ومن لا رياضة له بالفلسفة في حد اللذة، ليبطله، فأردف قائلًا: «ويظن بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذىٰ تقدمها، ويتصورها مفردة خالصة برية من الأذىٰ، وليست الحال علىٰ الحقيقة كذلك، بل ليس يمكن أن تكون لذةٌ بتةَ إلا بمقدار ما تقدمها من أذىٰ الخروج عن الطبيعة. فإنه بمقدار أذىٰ الجوع والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب، حتىٰ إذا عاد الجائع والعطشان إلىٰ حالته الأولىٰ، لم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكراهه علىٰ تناولهما بعد أن كانا ألذ الأشياء عنده وأحبها إليه، وكذلك الحال في سائر الملاذ، فإن الحد بالجملة لازم لها ومحتوٍ عليها»[2].

ومن نماذجها عند الرازي أيضًا أنه عاب علىٰ المعاندين للفلاسفة، والذين يناصبونهم العداء من الموسومين بالظرف والأدب، وأنهم لجهلهم ورعونتهم يحسبون أن العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة والبلاغة «وهؤلاء القوم لجهلهم ورعونتهم يحسبون أن العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة والبلاغة، ولا يعلمون أن الحكماء لا يعدون واحدًا من هذه حكمة ولا الحاذق بها حكيمًا، بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه، واستدرك وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الإلهي مقدار ما في وسع الإنسان بلوغه»[3].

---

(١) أبو بكر الرازي، «الطب الروحاني»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ٣٦، ٣٧). وعرف ابن سينا اللذة بما عرفها به الرازي، فقال عن اللذة الحقيقية الحسية إنها: «إحساس برجوع إلىٰ الحال الطبيعية». [ابن سينا، «رسالة أضحوية في أمر المعاد»، (ص/ ١١٣)]. وقد عرفها أبو بكر الرازي مختصرًا في كتاب اللذة بأنها: «ليست بشيء سوىٰ الراحة من الألم، ولا توجد لذة إلا علىٰ إثر ألم». [كراوس، «رسائل الرازي الفلسفية»، (ص/ ١٤٨)، وهو ينقل مترجمًا عن كتاب «زاد المسافرين» لناصر خسرو.

(٢) أبو بكر الرازي، «الطب الروحاني»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ٣٧، ٣٨).

(٣) أبو بكر الرازي، «الطب الروحاني»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ٤٣).

وكذلك تصحيحه لما يغلط فيه بعض الناس في حد الحسد، قال الرازي: «وقد يغلط بعض الناس في حد الحسد، حتىٰ إنهم يَسِمُون بالحسد قومًا إنما يكرهون الخير لمَن عليهم منهم في إصابتهم ذلك بعضُ المضارّ والمؤن، وليس يسمَّىٰ ولا واحد من هؤلاء حاسدًا، بل ينبغي أن يُسمَّىٰ الحاسد مطلقًا: من اغتمَّ مِن خير يناله غيره من حيث لا مضرة عليه منه بتة، ويسمّىٰ بليغ الحسد من اغتم من خير يناله غيره وإن كان له في ذلك نفعٌ ما، فأما إذا جاءت المؤن والمضار، فإنها تُحدِث في النفس عداوة بمقدارها لا حسدًا»[1].

وعند الفارابي بعض النماذج التطبيقية علىٰ استعمال تحديد المصطلحات في التأسيس لإثبات صحة الأقوال، وتعددت هذه النماذج في الحديث عن صفات الباري - جلت قدرته.

ففي نفي أن يكون للباري -تعالىٰ- وتقدس- ضد، يقول الفارابي: «لا يمكن أن يكون له ضد، وذلك يتبين إذا عرف معنىٰ الضد»[2].

وفي حديث الفارابي عن أهم تلك الصفات، وهي صفة الواحدية، بيَّن في كتاب «الواحد والوحدة» ما يقال علىٰ لفظ الواحد من أنحاء كثيرة ومعان شتىٰ، ليثبت أنه -تعالىٰ- واحد من كل وجه «وما يقال فيه إنه واحد بمعنىٰ أنه لا قسيم له فيما يوصف به - هو عام يشتمل علىٰ أشياء كثيرة، وليس بداخل في شيء مما سلف من أصناف ما يقال عليه واحد»[3]. فهو ﷻ متوحد بالذات، مكتفٍ بجوهر ذاته عن أن يستفيد الوجود من غيره، وعن أن يستفيد شيئًا ما مِن ما سوىٰ ذاته، فوحدته عين ذاته. وصفة الواحدية أصل ما يتلوها من الصفات، فما يتصف به من الصفات لا تدل إلا علىٰ جوهر ذاته البسيط الواحد، فكل تلك الصفات لا توجب فيه تكثرًا، بل هو جوهر واحد غير منقسم ولا متكثر[4].

---

(١) أبو بكر الرازي، «الطب الروحاني»، (ص/ ٤٩).

(٢) الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ٤١).

(٣) الفارابي، «كتاب الواحد والوحدة»، (ص/ ٩١).

(٤) انظر: الفارابي، «فصول منتزعة»، (ص/ ٥٣). والأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة، ضمن كتاب «كتاب الملة ونصوص أخرىٰ»، (ص/ ٩٥). و«آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ٤٦)، و(ص/ ٢٤) من مقدمة التحقيق.

«وكذلك في أنه حكيم. فإن الحكمة هي أن العقل فضَّل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته ويعلمه، يعلم أفضل الأشياء، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، وذلك هو علمه بذاته»[1].

«وكذلك في أنه حي وأنه حياة. فليس يُدل بهذين علىٰ ذاتين، بل علىٰ ذات واحدة، فإن معنىٰ الحي أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم»[2].

ومن النماذج التطبيقية عند الفلاسفة أيضًا ابتداء أبي الحسن العامري كتابه «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» بعد المقدمة مباشرة بالقول في مائية الفعل[3].

وفي حديثه عن أقسام الفعل وانقسامه إلىٰ الإرادي والضروري، وانقسام الإرادي إلىٰ الفكري والشوقي، والضروري إلىٰ الطبيعي والقهري، قال: «ويجب أن نصف كل واحد من هذه الأنواع الأربعة بوصف حقيقي، ونقرِّبه من الأفهام الذكية بمثال جزئي»[4]. وعرف الفعل الفكري ثم الشوقي والطبيعي والقهري[5]. «وإذا انتهىٰ من ذلك كله، حدد معاني الضرورة والحرية والفعل، ليخلص إلىٰ القول بأن الفعل الإنساني في جوهره تجسيد للعلاقة الجدلية بين الحرية والضرورة»[6].

ويبدأ العامري تحليله لمعنىٰ الحرية والضرورة بمقدمة يحدد فيها الألفاظ المستعملة، فيعرف القضاء والقدر والخلق والأمر[7].

ومن نماذجها أيضًا أن بدأ ابن سينا رسالته الأضحوية بفصل أول في ماهية المعاد، ذكر فيه معنىٰ المعاد في لغة العرب ثم ذكر حقيقته ومعناه. لينطلق بعد ذلك في

---

(١) الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ٤٧، ٤٨).

(٢) الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، (ص/ ٤٨).

(٣) انظر: العامري، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٥٠، ٢٥١).

(٤) العامري، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٥١).

(٥) انظر: العامري، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٥١، ٢٥٢).

(٦) د. سحبان خليفات، مقدمة تحقيق «إنقاذ البشر» للعامري، (ص/ ٢٢٦).

(٧) انظر: العامري، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٦٤). وانظر: د. سحبان خليفات، مقدمة التحقيق، (ص/ ٢٣٣).

الحديث عن بقية فصول الرسالة من اختلاف الآراء في المعاد ومناقضة الآراء الباطلة فيه وغير ذلك[1].

وفي استدلال ابن سينا علىٰ أن الله -تعالىٰ- ليس عرضًا، يستند إلىٰ تحديد معنىٰ العرض وأنه مستحيل في حقه تعالىٰ، فيقول: «وبيان أنه (أي الباري ﷻ) ليس بعرض، أن العرض هو الموجود في موضوع، فيكون الموضوع متقدمًا عليه، ولا يمكن وجوده دون الموضوع، وقد ذكرنا أن واجب الوجود لا سبب له في وجوده»[2].

وكذلك يدلل علىٰ استحالة التغيير علىٰ الباري - ﷻ «لأن التغيير معناه زوال صفة وثبوت أخرىٰ، فيكون له زوال وثبوت بالقوة، وهذا محال»[3].

وكذلك يثبت أنه -تعالىٰ- «لا ضد له ولا نِدَّ له، لأن الضدين هما الذاتان المتعاقبتان علىٰ مَحَلٍّ واحد بينهما غاية الخلاف، وهو ﷻ غير قابل للأعراض فضلًا عن الأضداد»[4].

وابتدأ الكلام في قدرة الباري ﷻ بتعريف القدرة بأنها «أن يكون الفعل متعلقًا بمشيئة من غير أن يُعتبَر فيها شيءٌ آخر»[5].

وصنع ذلك في إثبات صفتي الجود والحكمة[6].

وثمة نماذج تطبيقية أخرىٰ في استعمال تحديد المصطلحات تأسيسًا للمذهب عند المتكلمين أكتفي فقط بالإشارة إلىٰ بعض مواضعها من كتبهم[7].

---

(١) انظر: ابن سينا، «رسالة أضحوية في أمر المعاد»، (ص/ ٣٤، ٣٥).
(٢) ابن سينا، «الرسالة العرشية»، (ص/ ١٩، ٢٠).
(٣) ابن سينا، «الرسالة العرشية»، (ص/ ٢٢).
(٤) ابن سينا، «الرسالة العرشية»، (ص/ ٢٢).
(٥) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ١٩).
(٦) ابن سينا، «التعليقات»، (ص/ ٢٠ - ٢٢).
(٧) انظر مثلًا: ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ١٠٩، ١١٠، ١١٤، ١٧٨، ٢٢٤). و«مشكل الحديث وبيانه»، (ص/ ١٣٠، ١٣٨، ١٤٣، ١٥٥، ٢٠٣، ٢٢٥، ٢٤٠). والقاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢٤١، ٢٤٦، ٢٦١). و«المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٠٣ - ٣٠٥). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣١٥، ٣٥٤). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣٣١، ٤٦٨). و(٢/ ٥٤١، ٧١٥، ٧٧٠).

★ ثانيًا- استعمال قاعدة تحديد المصطلحات في الرد على المخالفين:

إذا كان انطلاق المتكلمين والفلاسفة في استعمال تحديد المصطلحات في التأسيس للمذاهب والمقالات -من ضرورة كون الشيء معلومًا قبل الكلام في صحته وفساده، ونفيه وإثباته؛ فإنهم يزيدون في جانب استعمال تحديد المصطلحات في الردود علىٰ المخالفين- أن يكون المعنىٰ معقولًا «فالكلام في صحة الشيء وفساده مبني علىٰ كونه معقولًا»[1]. ويجب أن تكون معقولية الشيء واضحة لجميع المتنازعين أو النظار والمتجادلين، فإن «كون الشيء معقولًا لا يختص به صاحب المذهب، بل يجب أن يعقله المخالف كما يعقله الموافِق»[2]. فالمعنىٰ الذي يقول به المستدل -إذن- لا بد من كونه معقولًا في نفسه ابتداء؛ «لأن الكلام علىٰ ما لا يعقل لا يمكن»[3]. فإذا أراد الاصطلاح علىٰ معنىٰ وجب كونه مفهومًا ومعقولًا «إذ الاصطلاح علىٰ ما لا يعقل غير ممكن، لأن الشيء يعقل معناه أولًا، ثم إن لم يوجد له اسم في اللغة، يُصطلح عليه (أي يخترع له ما يصطلح عليه) فأما إن كان المعنىٰ لم يثبت بعد[4] ولم يعقل، فلا وجه للاصطلاح عليه»[5].

ومن نماذج ذلك ويحسن إيراده الآن وليس من الأسدِّ إرجاؤه، ما ردَّ به عبد القاهر البغدادي علىٰ تفريق الكرامية في باب النبوات بين الرسول والمرسَل بكلام غير واضح ولا مفهوم، ولم يستطيعوا إيضاحه وإفهامه - بأن قال: «ولا وجه للكلام معهم في شيء هم لا يعرفون معناه»[6].

وما رد به الجويني علىٰ القائلين بالكمون علىٰ الأعراض بأنه «ليس يُعقَل من الكمون معنىٰ إلا التستر بالحواجز والتغطِّي بالأجرام الساترة، فإن عنيتم بالكمون ذلك، فهو غير معقول في الجوهر الواحد، إذ ليس ينقسم الجوهر الفرد إلىٰ الظاهر

---

(١) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٩١).

(٢) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ١٣٣). وانظر: (ص/ ٦٩).

(٣) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٦٥).

(٤) في الأصل المطبوع: فأما المعنىٰ لم يثبت بعد، وقد زدتُ: إن كان، تبعًا للمعنىٰ المراد.

(٥) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٦٤).

(٦) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٥٤).

والباطن ليتقرر الاندخال فيه؛ وإن أراد الخصم بالكون غير ما قلناه فعليه إيضاح معناه، فإن الكلام علىٰ المذاهب يتخرَّج علىٰ فهمها والإحاطة بها، والقول المجهول لا نتكلم عليه بالرد ولا بالقبول»[1].

والحاصل أنه ليس إذا تم الاتفاق علىٰ إجازة الاصطلاح كان ذلك بإطلاق لا ضابط له، فإنه لو كان كذلك لكان مساق ذلك إلىٰ العشوائية والهوائية والفوضىٰ، والاختلاف الذي هو حالتئذ خلاف المراد من الاصطلاح، وإنما ينبغي أن تكون هناك علاقة واضحة مفهومة من طريق اللغة والعادة، وأما غير ذلك فأمر غير مرضيّ «فإنك إذا فتحت هذا الباب، وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع له ويدل عليه في التفاهم، لم يكن لِمَا تريد به حصر»[2]. ذلك لأنه «لو تشهَّىٰ كل واحد وضع معنىٰ لأي لفظ دون تواضع أو اصطلاح بيِّن أو انضباط بيانيّ، لفقدنا الأمان في فهم المعاني، ولَادَّعىٰ كل واحد ما يشاء، وفقدنا صلة التخاطب!»[3].

ولذلك ينبه الجويني الجدلي أن يكون متنبهًا لمثل هذا إذا كان في موضع السائل في مناظرة أن يكون حاله: «إذا فرغ المعلِّل عن ذكر الاعتلال علىٰ التمام أن يتأمل عبارات اعتلاله في معانيه أبلغ التأمل، فيحصر مع نفسه ألفاظه، ويتفهَّم معنىٰ كل واحد منها علىٰ التثبيت والتمكُّن، من غير استعجال في الاشتغال بالكلام عليه وإيراد النقض، فيقرر عليه ما يحتمل كل لفظ من المعنىٰ ويقرره عليه، فإذا أقر المعلِّل بمعاني ألفاظه، فذلك؛ وإلا استفسره في جميع ألفاظه، وأخذ إقراره في كل واحد بما يريده. فإن فسّر ألفاظه أو نقضه بما لا يليق به في اللغة التي يتخاطبان بها، سأله عن وجه ذلك. فإن قال: هذه عبارات اصطلحت أنا وأهل نحلتي فيها علىٰ هذه المعاني التي كشفت عنها بهذا التفسير، وإن لم تكن هذه المعاني معاني أهل الوضع التي نتخاطب بلغتهم. قال له السائل: إذا كنا نتخاطب بلغة قوم، فمن استعمل عباراتهم في غير ما وضعوها له واستعملوها فيه لم أقبله منه لاستحالة أن أفهم منها ما لم توضع لها، إذا

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٩٠).

(٢) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١١٢).

(٣) د. أنس محمد عدنان الشرقاوي، من تعليق له علىٰ نص الغزالي السابق في المتن أعلاه في «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١١٢)، هامش (رقم/ ٣).

لم أكن معك علىٰ اصطلاحك فيها، حتىٰ إذا كنتُ معك في الاصطلاح بها علىٰ ما فسَّرتَها به، لزمني متابعتك عليها في معانيها المصطلح بيننا عليها»[1].

وأشرع الآن في إيراد النماذج التطبيقية، وأستهلها بما ورد في الصفات الواجب إثباتها للباري ﷻ.

رد القاضي عبد الجبار علىٰ منكري كون الباري ﷻ مدركًا، الذين زعموا أن لو حصل -تعالىٰ- مدركًا بعد أن لم يكن لوجب أنه قد تغير، والتغير غير جائز عليه، فرد القاضي معتمدًا علىٰ تحديد المراد من لفظة التغير، فقال: «والجواب: ما تعنون بالتغير؟ أتريدون به أنه حصل علىٰ صفة بعد إذ لم يكن عليها، أو تريدون أنه صار غير ما كان، ما تقوله العرب في المحل إذا وجد فيه بياض بعد أن كان أسود أنه تغير علىٰ معنىٰ أنه صار غير ما كان؟

فإن أردتم به الأولىٰ، فذلك كلام لا فائدة، وينزل منزلة قول القائل: لو حصل القديم -تعالىٰ- مدركًا بعد أن لم يكن، لحصل مدركًا بعد أن لم يكن، وذلك فاسد. وإن أردتم به الثاني، فمن أين أنه -تعالىٰ- إذا حصل علىٰ صفة لم يكن عليها، وجب أن يكون قد تغير وصار غير ما كان. ثم يقال لهم: ولم لا يجوز عليه هذا النوع من التغير؟ فإن قالوا: لأن ذلك من سمات الحوادث. قلنا: لا نسلم ذلك فبينوه، وإذا راموا بيانه لم يجدوا إليه سبيلًا»[2].

ثم كان من شُبَه النافين لكونه -تعالىٰ- مدركًا، أنه -تعالىٰ- لو كان مدركًا، لوجب أن يسمىٰ ذائقًا وشامًّا ولامسًا، والمعلوم خلافه، فيجب ألا يكون مدركًا. فكان رد القاضي أن قال: «والجواب: إن الشامَّ ليس باسم للمدرك فقط، وإنما هو اسم لمن يستجلب المشموم إلىٰ الخيشوم طلبًا لإدراكه، وكذلك الذائق اسم لمن يجمع بين محل الطعم وبين لهاته طلبًا للإدراك به، وكذلك اللامس فإنه اسم لمن يجمع بين محل حياته وبين الملموس، والقديم -تعالىٰ- يدرك هذه المدركات لا علىٰ هذا الحد، فليس يجب أن تجرىٰ عليه هذه الأسماء، فصح ما قلناه»[3].

(١) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ١٧٨، ١٧٩).
(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٧٢، ١٧٣).
(٣) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٧٣).

وهذه الشبهة نفسها كانت متعلِّق من نفىٰ كونه -تعالىٰ- مريدًا، لأن الله -تعالىٰ- إذا لم يكن علىٰ هذه الصفة، ثم كان، وجب تغيره؛ وكان من القاضي الرد نفسه الذي أورده في الرد علىٰ من نفىٰ كونه -تعالىٰ- مدركًا، بأن قال: «ما تريدون بالتغير؟ فإن أردتم به أنه حصل مريدًا بعد أن لم يكن، فهو الذي نقوله، وإن أردتم أنه حصل غير ما كان، فلم وجب ذلك؟ فلا يجدون إلىٰ ما يريدون سبيلًا»[1].

وجمع في موضع آخر الرد علىٰ الشبهة في نفي الصفتين، فأوضح أن شبهتهم مردودة من جهة اللغة، فقال: «والأصل في هذا الباب أن التغير فائدته التغاير، بأن يصير الشيء غيرًا لما كان، وقد يستعمل لفظ التغير في المحل إذا حدث فيه معنىٰ لم يكن من قبل، كما يقال في الأسود إذا تغير بثبوت البياض بعد السواد، وكما يقال في النطفة بأنها صارت علقة بحدوث معان مخصوصة فيها، فأما حصول الصفة للذات بعد أن لم تكن فلن يستعمل فيه لفظ التغير، وعلىٰ هذا إذا أراد أحدنا الشيء ابتداءً لا يقال قد تغير، وإنما يشتبه ذلك إذا أراد بعد الكراهة أو كره بعد الإرادة، وكذلك فإن علم أحدنا شيئًا لم يعلمه من قبل أو أدرك ما لم يكن مدركًا له من قبل لم نستعمل لفظ التغير فيه، فذلك خطأ إذن من جهة العربية»[2].

وإذا كانت هذه شبهة منكري صفة الإرادة ومانعي اتصاف الله بها، ويصح أن تكون شبهة من يقول بأن الإرادة صفة من صفات النفس أو الذات؛ فإن هذا الفريق الثاني قد يورد شبهة شبيهة بتلك، وذلك أنهم يقولون: الباري ﷻ لو كان مريدًا لكان يوجب ذلك بداءً، وهو مستحيل علىٰ الله -تعالىٰ-: «فإذا استحال علىٰ الله -تعالىٰ- البداء لكونه عالمـًا لنفسه، فيجب أن يستحيل عليه كونه مريدًا للشيء بعد ما لم يُرِدْه، وفي ذلك إيجاب كونه مريدًا لم يزل، وهذا يوجب أن الإرادة من صفات الذات»[3]. فكان رد القاضي المعوّل علىٰ تحرير معنىٰ لفظة البداء أن قال: «الجواب عن ذلك أن البداء

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٤٠، ٤٣٩).

(٢) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، (١/ ١٥١، ١٥٢). هذا الرد مبني علىٰ أن إرادة الله عند المعتزلة حادثة لا في محل، وهو ما لا يوافقهم عليه الأشاعرة والماتريدية وأصحاب الحديث، فإنهم يقولون بقدم إرادة الله جل شأنه.

(٣) حكىٰ شبهتهم ليرد عليها، القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ١٧٥).

هو الظهور، ولذلك يقال: بدا لنا من هذا الأمر كيت وكيت، وبدا لنا الرأي. وقال الله ﷻ: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧]، ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُوا۟﴾ [الجاثية: ٣٣]. فإذا صح ذلك وجب أن يكون البداء واقعًا في العلم. فإذا لم نقل إنه -تعالىٰ- قد علم ما لم يكن عالمًا، لأن عندنا أن ما أراده بعد ما لم يكن مريدًا له، فحاله في كونه عالمًا به غير إرادته له وقبله سواء، فقد سقط ما قالوه»[1].

وأردف القاضي عبد الجبار بما من الممكن أن يتعلق به المعارض، فيحاول أن يطرد حال العلم علىٰ الإرادة، وقد كان القاضي متنبِّهًا لهذا فقال: «ولا يمكنه أن يقول: إن البداء وإن وقع في العلم فإن كونه مريدًا بعد أن لم يكن كذلك يدل من حاله علىٰ البداء، فيجب القول بأنه مريد لم يزل؛ وذلك أن العالم بالشيء لا يجب أن يكون مريدًا له إلا إذا دعاه الداعي إلىٰ إيجاده، فأما قبل أن يحاول إيجاده[2] فلا يجب كونه مريدًا له»[3].

وكان من أثبت صفة الإرادة لله -تعالىٰ- علىٰ الحقيقة يرون أن الله شاءٍ ومريد لما كان مباحًا، ومريد للطاعات فقط دون القبائح والمعاصي، بناء علىٰ أن «الطاعة إنما تكون طاعة لموافقتها لإرادة المطاع»[4]. وعلىٰ ذلك لو كان الله مريدًا للمعاصي لكان الكافر إذا فعل ما أراد الله، كان مطيعًا له، وألَّا يُستَوجَب لهم النار!

وقد رد السمناني علىٰ هذه الشبهة، فكان أول ما اعتمده أن أفسد هذا الحد للطاعة، فقال: «يقال لهم: أول هذا أن الطاعة ليست هي موافقة الإرادة، ولا العصيان مخالفة الإرادة من جهة العقل ولا من جهة اللغة، وإنما الطاعة موافقة الأمر فحسب، والمعصية هي موافقة النهي ومخالفة الأمر»[5]. ودلَّل علىٰ مغايرة هذه المعاني من جهة العقل بأن الله يفعل ما يريده ويحبه العباد والبهائم من الراحة واللذة

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ١٧٥، ١٧٦).

(٢) إطلاق لفظ المحاولة علىٰ الباري -تعالىٰ- لا يجوز طبعًا. وحاول الأمر محاولة وحوالًا: أراد إدراكه وإنجازه وطلبه بالحِيَل. فعلىٰ المعنىٰ الأول يكون كلام المؤلف. فتنبَّه.

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ١٧٦).

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٩١).

(٥) السمناني، «البيان»، (ص/ ٣٩٧).

والنعمة، ولا يكون طائعًا لهم، وكذلك يؤلمهم فلا يكون عاصيًا لأنبيائه والمؤمنين[1].

وكان من شبههم أيضًا في هذا السياق أن قالوا: إن الله -تعالىٰ- لو كان مريدًا للمعاصي والشرور، شائيًا لهما، ثم يعاقب عليهما لكان ظالمًا. فكان أن رد أبو اليسر البزدوي فنفىٰ أن يكون هذا ظلمًا بالاستناد إلىٰ تحديد معناه، قال: «وقولهم إن هذا ظلم، وهو أن يشاء المعصية ثم يعاقب عليها. فنقول: لا كذلك، فإن الظلم هو تناول المحظور. ولا يستقيم هذا في حق الله تعالىٰ، فإن قطع اليد قصاصًا أو سرقة ليس بظلم، وقطعها بغير حق ظلم، والقطع متحد. وكذلك الله -تعالىٰ- يميت العباد أجمع من غير جناية منهم، وليس ذلك بظلم منه، وإن كان فيه إضرار بهم، وكذا يؤلم الحيوانات أجمع وليس بظلم منه»[2].

ورد أبو اليسر البزدوي علىٰ الأشعري في قوله بأن الطاعات والمباحات والمعاصي كلها برضا الله ومحبته ومشيئته وإرادته، وأنه لم يفصل بين الإرادة والمشيئة والمحبة والرضا؛ بأن بيَّن البزدوي افتراق هذه الألفاظ واختلافها من جهة اللغة بما يمنع الجمع بينها تحت معنىٰ واحد، قال: «الدليل علىٰ الفرق بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا، إجماع أهل اللغة، فإنه إذا آذىٰ إنسان آخر ثم اعتذر منه فقُبل عذره يقال: رضي فلان من فلان، ولا يقال شاء فلان من فلان، ولا أراد فلان من فلان . . . وكذلك المحبة استطابة الشيء. يقال: فلان يحب الحلو، ويحب الراحة، ويحب المديح. والمشيئة والإرادة خلاف لك»[3].

واعتمد أبو المعين النسفي علىٰ تحديد المصطلحات في تضاعيف الرد علىٰ المعتزلة بأن كلام الله مخلوق، فقال: «وحجة أهل السنة والجماعة في أن كلام الله -تعالىٰ- غير مخلوق، أنه لو كان مخلوقًا لا يخلو؛ إما أن يكون خلقه في ذاته أو في غير ذاته، فإن كان مخلوقًا في غير ذاته، لكان المتكلم به ذلك الذات، لأن المتكلم اسم من قام به صفة الكلام، كالأسود والأحمر اسم لشخص قام به صفة السواد

---

(١) انظر: السمناني، «البيان»، (ص/ ٣٩٧).

(٢) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٥٨).

(٣) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٦٠).

والحمرة، ولا وجه إلىٰ خلقه في ذاته، لأنه حينئذ تكون ذاته محلًّا للحوادث»[1].

وكذلك رد أبو الحسن الأشعري علىٰ قول المعتزلة بأن يخلق كلامه في غيره، فيكون متكلمًا به، وأورد عليهم قول الله -تعالىٰ-: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء:]، وأردف قائلًا: «والتكليم هو المشافهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون كلام المتكلِّم حالًّا في غيره، مخلوقًا في شيء سواه»[2].

ولأهمية تحرير المصطلحات قبل الخوض في الرد علىٰ المخالف قد ذكر أبو إسحاق الشيرازي أن المشبهة الحلولية القائلين بقدم أحرف المصاحف وأصواتها، وقالوا مع ذلك بقدم القرآن إنما حملهم علىٰ ذلك جهلهم بالفرق بين القديم والمحدث، فأردف قائلًا: «والأولىٰ بمن تكلم معهم من أهل الحق في ذلك ألا يطالبهم في الابتداء إلا بالفرق بين القديم والمحدث، فمن كان جاهلًا بذلك، فالسكوت عنه أولىٰ من كلامه، ويؤمر بمعرفة ذلك، فإن أصل هذه المسألة مبني علىٰ ذلك»[3].

وفي علاقة الذات بالصفات، استدل الأشعري أن الله عالم بعلم، بوقوع الأفعال الحكمية منه -جلت قدرته- كما أن وقوع الأفعال الحكمية منا تدل علىٰ أن مُوقِعها عالم وله علم بها، فاعترض المخالف بأن الأفعال الحكمية لا تدل علىٰ علم العالم منا كما دلت علىٰ أنه عالم، فكان من ردود الأشعري أن قال: «وأيضًا هذه الدعوىٰ عندي فاسدة، وذلك أن معنىٰ العالم عندي أن له علمًا»[4].

ثم اعترض المخالف بأنه إذا أثبتنا للواحد منا علمًا فلم لا يكون غيرًا له، فرد الأشعري مستندًا إلىٰ تحديد معنىٰ الغيرية، فقال: «ليس إذا دل الفعل الحكمي علىٰ أن للإنسان علمًا دل علىٰ أنه غيره، كما ليس إذا دل علىٰ أنه عالم دال علىٰ أنه متغاير علىٰ وجه من الوجوه، وأيضًا فإن معنىٰ الغيرية جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر علىٰ وجه

---

(١) أبو المعين النسفي، «بحر الكلام»، (ص/ ١٣٣). والمعتزلة تتفق مع الأشاعرة والماتريدية في نفي كونه -تعالىٰ- محلًّا للحوادث خلافًا للكرامية.

(٢) أبو الحسن الأشعري، «الإبانة»، (ص/ ٧٧).

(٣) أبو إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١٣٤).

(٤) الأشعري، «اللمع»، (ص/ ٢٧، ٢٨).

من الوجوه، فلما دلت الدلالة علىٰ قدم الباري -تعالىٰ- وعلمه استحال أن يكونا غيرين»[1]. فعلمه قديم يستحيل مفارقته لذاته -تعالىٰ- وعلمنا محدث فيجوز مفارقة العلم لذاتنا، فدل أن علم الله ليس هو الله، ولا هو غيره، وأن علمنا غيرنا.

بيد أن القاضي عبد الجبار رد بالتخطئة من جهة اللغة علىٰ من زعم أن العالم من له العلم، لاشتقاق العالم من العلم، قال القاضي عبد الجبار: «فأما قولهم: إن قولنا عالم اشتقاق من العلم فباطل، بل هو رجوع إلىٰ ثبوت مفارقة بينه وبين غيره ... ومتىٰ ادُّعِي علىٰ أهل اللغة أنهم اشتقوا هذا المثال من العلم، فتلك دعوىٰ باطلة؛ ألا تراهم لا يعرِّفون العلم إلا ما يرجع إلىٰ العالم من كونه عالمـًا أو ما يرجع إلىٰ المعلوم، فأما العرض الذي يوجد في بعض أحدنا، فذلك ما لم يخطر لهم بالبال فضلًا عن أن يشتقوا منه اسم عالم»[2].

ويتلو ما يجب لله -تعالىٰ- ما يستحيل في حقه اتصافه به، وكان المعول عليه في نفي ما يجب نفيه عنه -تعالىٰ- وتقدس- الإبانة عن معنىٰ ما يريد الخصم إلصاقه بالله من الصفات، ليرتب عليه أنه لا يجوز إطلاقها علىٰ الباري واتصافه بها، وكانت أول تلك الصفات التي أكد المتكلمون انتفاءها في حق الله ﷻ صفة الجسمية.

قال الباقلاني: «إن قال قائل: لم لا يكون القديم سبحانه جسمًا؟ قيل له: لما قدمنا من قبل، وهو أن حقيقة الجسم أنه مؤلف مجتمع، بدلالة قولهم: «رجل جسيم»، و«زيد أجسم من عمرو»، وعلمنا بأنهم يقصدون هذه المبالغة علىٰ ضرب من ضروب التأليف في جهة العَرْض والطول، ولا يوقعونه بزيادة شيء من صفات الجسم سوىٰ التأليف. فلما لم يجز أن يكون القديم -تعالىٰ- مجتمعًا مؤتلفًا، وكان شيئًا واحدًا، ثبت أنه -تعالىٰ- ليس بجسم»[3].

وعلىٰ هذا عول أبو إسحاق الشيرازي إذ رد بإيجاز فقال: «الله ﷻ ليس بجسم،

---

(١) الأشعري، «اللمع»، (ص/ ٢٨).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٩٠).

(٣) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٩١).

لأن الجسم هو المؤلَّف، وكل مؤلَّف لا بد له من مؤلِّف»[1].

وكذلك أبو اليسر البزدوي من الماتريدية، إذ يقول: «لا يجوز أن يسمَّىٰ جسمًا؛ لأنه لم ير ذلك في كتاب الله -تعالىٰ- ولا في خبر مشهور، وهو (يقصد لفظ الجسم) عند أهل اللغة اسم لمن له جسامة وضخامة، وذلك لا يكون إلا باجتماع الجواهر، والله -تعالىٰ- منزه عن ذلك، ولأنه لفظ مركب، والله يتعالىٰ عن التركيب»[2].

وأراد المعترض أن يحتال في إثبات الجسمية، بأن يقيسها علىٰ إثبات الشيئية لله، وقد أثبتها من ينفي الجسمية، فيقال: جسم لا كالأجسام، كما قلتم: شيء لا كالأشياء، فرد الباقلاني بأن عاد إلىٰ حقيقة الجسم ومخالفتها لحقيقة الشيء؛ لأن قولنا «شيء» لم يُبْنَ لجنس دون جنس ولا لإفادة التأليف. فجاز وجود شيء ليس بجنس من أجناس الحوادث وليس بمؤلَّف، ولم يكن ذلك نقضًا لمعنىٰ تسميته بأنه شيء. وقولنا «جسم» موضوع في اللغة للمؤلَّف دون ما ليس بمؤلف، كما قولنا «إنسان»، و«محدث» اسم لما وجد عن عدم ولما له هذه الصورة دون غيرها. فكما لم يجز أن نثبت القديم -سبحانه- محدثًا لا كالمحدثات، وإنسانًا لا كالناس، قياسًا علىٰ أنه شيء لا كالأشياء؛ لم يجز أن نثبته جسمًا لا كالأجسام. لأنه نقض لمعنىٰ الكلام وإخراج له عن موضوعه وفائدته»[3].

وكان آخر ما تعلق به مطلقو لفظ الجسم علىٰ الله أن قالوا: «ما أنكرتم أن يكون جسمًا علىٰ معنىٰ أن يكون قائمًا بنفسه، أو بمعنىٰ أنه شيء، أو بمعنىٰ أنه حامل للصفات، أو بمعنىٰ أنه غير محتاج في الوجود إلىٰ شيء يقوم به؟»[4] فرد الباقلاني بما يجمع به بين ما تفرق فيما مر من الأدلة، معتمدًا علىٰ التفرقة بين حقائق الألفاظ

---

(١) أبو إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١١٧). وتجد هذا الاستدلال المخرَّج علىٰ تحديد المصطلحات في نفي الجسمية عن الله -تعالىٰ- عند: أبي سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٨١).

(٢) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٣٤). وانظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٣٤).

(٣) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٩٤، ١٩٣). وانظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٣٨ - ١٤٠).

(٤) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٩٥).

ومعانيها، فقال: «لا ننكر أن يكون الباري سبحانه حاصلًا علىٰ جميع هذه الأحكام والأوصاف. وإنما ننكر تسميتكم لمن حصلت له هذه الأحكام بأنه جسم وإن لم يكن مؤلفًا. فهذا عندنا خطأ في التسمية دون المعنىٰ، لأن معنىٰ الجسم أنه المؤلف علىٰ ما بيَّناه. ومعنىٰ الشيء أنه الثابت الموجود . . . ومعنىٰ القائم بنفسه هو أنه غير محتاج في الوجود إلىٰ شيء يوجد به، ومعنىٰ ذلك أنه مما يصح له الوجود . . . وليس هذا من معنىٰ قولنا «جسم»، و«مؤلف» بسبيل. فبطل ما قلتم»[1].

وكان الاستناد إلىٰ معنىٰ الجسم سبيلًا إلىٰ رد أبي المعين النسفي علىٰ من زعم من المعتزلة أن إثبات النفس لله، بمعنىٰ الذات والوجود - كما هو مذهب أهل السنة والجماعة - يقتضي القول بالجسم، لأن الجسم هو ما يقبل الانقسام طولًا وعرضًا وعمقًا، قال النسفي: «الجسم عبارة عن ذات مركب، قابل لصفة العَرَض، والنفس عبارة عن الذات (يعني أنها أعم)، ولا يلزم من ضرورة إطلاق اسم النفس عليه إطلاق اسم الجسم عليه»[2].

والثانية مما يستحيل اتصاف الله -عز جاهه، وتقدست أسماؤه- بها، ويجب نفيها في حقه - صفة العرضية، بمعنىٰ أنه -تعالىٰ- ليس عرضًا. ومبنىٰ هذا النفي علىٰ أن معنىٰ العرض -بعد تحديده- لا يجوز إطلاقه عليه. قال القاضي عبد الجبار: «فإن قال: إن لم يكن -تعالىٰ- جسمًا، فيجب كونه عرضًا. قيل له: إن العرض هو عبارة عن الحوادث المخصوصة، والله -تعالىٰ- قديم لم يزل ولا يزال موجودًا، فلا يوصف بذلك، كما لا يقال جسم لما لم يكن طويلًا عريضًا عميقًا، لأن هذه حقيقة الجسم»[3].

وكان الاستناد إلىٰ تحديد معنىٰ العرض بدقة وتفصيل - أساسًا في رد أبي المعين النسفي علىٰ مذهبين باطلين، الأول: مذهب المعتزلة في نفيهم صفات الله من الحياة والعلم والقدرة مع القول بأحكامها، بزعم أن هذه الصفات أعراض يستحيل أن تقوم

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٩٥). وانظر أيضًا: الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٨٩). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٣٥، ١٣٦).

(٢) أبو المعين النسفي، «بحر الكلام»، (ص/ ١٠١).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (١/ ٢١٩). وانظر له أيضًا: «المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٠٣).

بنفسها، فإذا أثبتناه لله في الأزل، أدىٰ هذا إلىٰ قيام الأعراض بذاته تعالىٰ، كما أن القول بأزلية الأعراض محال. وأما الكرامية فأثبتوا هذه الصفات لما دل عليه الدلائل السمعية والعقلية، لكنهم أثبتوها علىٰ كونها أعراضًا، وأجازوا قيام الأعراض بذاته -تعالىٰ- الله عما يقولون علوًّا كبيرًا. ومنشأ الخطأ في المذهبين ظنهم أن حقيقة العرض ما لا قيام له بنفسه، وأنه لهذه الصفة كان عرضًا[1]، ويرد النسفي بأنْ ليس الأمر كما ظنوا، فإنَّا «بحثنا وتأملنا في العرض، فوجدناه استحق اسم العرض لاستحالة بقائه؛ إذ العارض في اللغة هو ما لا يدوم؛ يقال: عرض لفلان أمر، أي معنىٰ لا قرار له، ويقال: هذه الحالة ليست بأصيلة في كذا، بل هي عارضة له، أي هي أمر لا دوام له، ولهذا سمي السحاب عارضًا علىٰ ما بيّنا، ثم رأينا أشياء لا بقاء لها، فسميناها أعراضًا، فإذًا العرض ما يستحيل بقاؤه في عرف المتكلمين. وهذا الاسم له مأخوذ من الدلالة اللغوية. ثم وجدنا كل عرض له وصف لازم، لا يزايله، ويستحيل وجوده غير موصوف به، وهو كونه مما يستحيل قيامه بذاته، ويفتقر إلىٰ قائم بذات يقوم به، ثم هو ما كان عرضًا لكونه غير قائم بذاته، إذ ليس فيه ما ينبئ عن معنىٰ كونه عرضًا في اللغة، بل كان عرضًا لاستحالة بقائه»[2]. ثم حكىٰ ما يظنه المعتزلة والكرامية في معنىٰ العرض قياسًا علىٰ الشاهد، وما تأدّيان إليه بهذا الظن من الفساد، لينتهي بأخرة إلىٰ تقرير ما يروم تقريره وإثباته، فقال: «وكلا المذهبين فاسد، فإن العرض في الشاهد كان عرضًا لاستحالة بقائه، لأنه هو المعنىٰ الذي ينبئ عن المعنىٰ اللغوي، لا لاستحالة قيامه بذاته؛ إذ لا دلالة في اللغة تدل علىٰ أن ما لا قيام له بذاته يُسمَّىٰ عرضًا، وإذا ثبت أن الأمر علىٰ ما بيَّنَّا لم تكن صفات الله أعراضًا، ولم يلزمنا بإثبات الصفات لله -تعالىٰ- إثبات الأعراض في الأزل ولا القول بقيام الأعراض بذات الله تعالىٰ»[3].

ثم هو بعد ذلك يتفق مع المعتزلة والأشاعرة -كما هو شأن الماتريدية جميعًا- علىٰ نفي تسمية الله -تعالىٰ- عرضًا، لأن «المعنىٰ الذي لأجله كان العرض عرضًا، وهو

---

(١) راجع: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١١٠، ١١١).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١١٠).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١١١).

استحالة البقاء، مستحيل على الباري ﷻ إذ القول بقدم ما لا بقاء له محال»[1].

وبمثل هذا كان نفي أن يسمَّىٰ الله -جل وعلا- جوهرًا، فإن «الجوهر ما يقبل الأعراض من التركيب وغيره، والله -تعالىٰ- منزه عن ذلك»[2]

وفي إبطال التشبيه بين الله وشيءٍ من مخلوقاته، ليثبت أن لا شبيه لله ولا مثل له، كان استدلال أبي المعين النسفي علىٰ عدم اشتراط المساواة من جميع الوجوه بين الشيئين لإثبات المماثلة بينهما علىٰ ما تقوله الأشعرية، معتمدًا علىٰ تحديد معنىٰ المثل في اللغة، فقال: «نقول: يجوز أن يكون الشيء مماثلًا لشيء من وجه، مخالفًا له من وجه، فإنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدًا مثلٌ لعمرو في الفقه إذا كان مساويه فيه ويسدُّ مسدَّه في ذلك الباب، وإن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، وكذا في الطول والقصر والحسن والدمامة والشجاعة والجبن وغير ذلك[3]»[4].

وينتقل المتكلمون مما يجب لله وما يستحيل عليه إلىٰ ما يجوز في حقه، وتحتل مسألة رؤية الله -تعالىٰ- من ذلك المساحة الكبرىٰ، ولا شك أن لم يخل الكلام فيها -ابتداء وفي تضاعيفها- من الاستناد إلىٰ تحديد المصطلحات، وقد قرر الغزالي ناصية كلامه عن إثبات رؤية الله في الآخرة والرد علىٰ من لا يجوزها - أنه «إنما أنكر الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما نريده بالرؤية ولم يحصل معناها علىٰ التحقيق، وظن أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلىٰ الأجسام والألوان. وهيهات، فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله تعالىٰ، وكان ينبغي أن نحصّل معنىٰ هذا اللفظ في الموضع المتفق عليه ونسبكَه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله -تعالىٰ-، فإن بقي من معانيه معنىٰ لم يستحِلْ في حق الله -تعالىٰ- وأمكن أن نُسمِّي

---

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١١١). وقد تقرر واشتهر عند المتكلمين بفرقهم الثلاث: أن ما ثبت قدمه استحال عدمه.

(٢) أبو اليسر البزدوي، «أصول الدين»، (ص/ ٣٦). وأنظر أيضًا: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١١٣ - ١١٥). و«الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٠٧).

(٣) لكن أهل اللغة لا يقولون بالمثلين بإطلاق بل يقولون: هو مثله في كذا ... وانظر مثالًا لذلك (ص/ ٣٣١).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٤٩).

ذلك المعنىٰ رؤية حقيقية أثبتناه في حق الله تعالىٰ، وقضينا بأنه مرئيٌّ حقيقة»[1].

وكان القاضي عبد الجبار قد رد علىٰ مثبتي الرؤية تعلقهم بقوله -تعالىٰ-: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، بأن: «تعلقهم بظاهر هذه الآية لا يصح، لأنها لا تدل علىٰ أنه -تعالىٰ- يُرىٰ من وجوه: منها أن ظاهرها يقتضي أنه -تعالىٰ- ينظر إليه، والنظر ليس من الرؤية بسبيل، لأن النظر في الحقيقة هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، والرؤية إدراك المرئي عند النظر الذي وصفناه. فالنظر هو طريق للرؤية فينا، فأما أن يكون هو الرؤية في الحقيقة فمحال»[2].

علىٰ أن مثبتي الرؤية من الأشاعرة والماتريدية يثبتون الرؤية لا الإدراك الذي يعني الإحاطة بالمرئي. قال الماتريدي: «ولا نقول بالإدراك . . . إن الإدراك إنما هو الإحاطة بالمحدود، والله يتعالىٰ عن وصف الحد، إذ هو نهاية وتقصير عما هو أعلىٰ منه»[3]. وأن الإدراك «إنما هو معنىٰ الوقوف علىٰ حدود الشيء»[4].

ومثله ما قاله السمناني في إثبات رؤية الباري ﷻ ونفي الإدراك: «علىٰ أننا نقول: لا تدركه الأبصار، لأن الإدراك للشيء بالبصر هو الرؤية علىٰ وجه الإحاطة به واللحوق له، بدليل قوله: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَا الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١] ونحن لا ندرك الله لأنه ليس بمحدود ولا محاط به»[5].

بيد أن القاضي عبد الجبار اعترض علىٰ ذلك أيضًا، فقال: «فإن قيل: وما أنكرتم أن المراد بقوله -تعالىٰ-: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؛ أي لا تحيط به الأبصار؟ ونحن هكذا نقول. قلنا: الإحاطة ليس بمعنىٰ الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها، ألا ترىٰ أنهم يقولون: السور أحاط بالمدينة. ولا يقولون: أدركها أو أدرك بها، وكذلك يقولون: عين الميت أحاطت بالكافور، ولا يقولون أدركته.

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٣٥، ١٣٤).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ١٩٨).

(٣) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ١٤٥).

(٤) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ١٤٦).

(٥) السمناني، «البيان»، (ص/ ٣١٩).

وبعد، فإن هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين، فلا يقبل، علىٰ أنه كما لا تحيط به الأبصار، فكذلك لا يحيط هو بالأبصار، لأن المانع عن ذلك في الموضعين واحد، فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية علىٰ الإحاطة لهذه الوجوه»[١].

إذا انتقلنا إلىٰ قضية أفعال العباد، وجدنا المعتزلة -كما هو مشهور- يقولون بأن العبد خالقٌ فعله، ويحتجون بأن في أفعال العباد ظلمًا وجورًا وقبائح، ولو كان الله خالقًا لتلك الأفعال لكان ظالمًا جائرًا، ومن ثم قال الحاكم الجشمي معوِّلًا علىٰ تحديد المصطلحات في الرد علىٰ المجبرة القائلين بأن الله يفعل القبيح ولا يقبح منه ذلك: «ويقال لهم: إذا جاز أن يفعل الظلم والكذب والعبث، وجب أن تُشتق له منها أسماء، فيقال: ظالم، كاذب، عابث. فإن قال: أليس يفعل الحركة وليس بمتحرك؟ كذلك يخلق الظلم ولا يسمىٰ ظالمًا. قلنا: المتحرك اسم لما حلَّته الحركة، لا لمن فعل الحركة، والله -تعالىٰ- يفعل الحركة ولا تحلّه. والظالم اسم لمن فعل الظلم»[٢].

وتناول الأشعري هذه الشبهة بالرد مستندًا إلىٰ إفساد حد الظالم والجائر بما قالوه، وموردًا الحد الصحيح لهما. قال الأشعري: فإن قال: أليس قد خلق الله -تعالىٰ- جور العباد؟ قيل له: خلقه جورًا لهم لا له. فإن قال: فما أنكرتم أن يكون جائرًا؟ قيل له: لم يكن الجائر جائرًا لأنه فعل الجور جورًا لغيره لا له، لأنه لو كان جائرًا لهذه العلة لم يكن في المخلوقين جائر، فلما لم يكن الجائر جائرًا لأنه فعل الجور جورًا لغيره، لم يجب أن يكون الله بخلقه الجورَ جورًا لغيره لا له -جائرًا، وأيضًا فلو لزم ما قالوه لزم إذا فعل إرادة وشهوة وحركة لغيره لا له- أن يكون مريدًا مشتهيًا متحركًا، فلما لم يجب هذا لم يجب ما قالوه»[٣].

وصنع مثل ذلك السمناني قائلًا: «وقد عوّلوا في تضليل العامة علىٰ أن يقولوا: لو كان الله -سبحانه- خالقًا لأفعال العباد، التي منها الظلم والجور والفساد والقبح، لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا مفسدًا مقبحًا وأن يُشتق له من ذلك أسماء . . .

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٤٠).

(٢) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ١١٩).

(٣) الأشعري، «اللمع»، (ص/ ٧٩).

فالجواب أولًا أن هذا غلط علىٰ اللغة، لأن الاشتقاق من خلق الظلم لا يجيء ظالماً ولا من إحداث الجور جائرًا، وإنما يقال: خلق الظلم يخلقه خلقًا فهو خالق، وأحدث الجور يحدثه إحداثًا فهو محدِث، وفعل الفساد يفعله فعلًا فهو فاعل، ولا يقال: فعل الظلم يفعله فعلًا فهو ظالم، ولا خلق الجور فهو جائر ولا مفسد»[١].

وفي المقابل كان المعتزلة يصولون علىٰ الأشاعرة ويجولون لقولهم بالكسب، لعدم معقوليته في نفسه، وإذا لم يكن الكسب معقولًا، كان القول به فاسدًا. فيستفتحون الكلام في إبطال مذهب الأشعرية في الكسب ونقضه ببيان معنىٰ الكسب في اللغة، وبيان أن لا يصدق علىٰ ما يقولون به، وليس لهم أن يصطلحوا علىٰ ما لا يعقل. يقول القاضي عبد الجبار: «الكسب كل فعل يُستجلب به نفع أو يُستدفع به ضرر، يدلك علىٰ ذلك أن العرب إذا اعتقدوا في فعل أنه يُستجلَب به نفع أو يُستدفع به ضرر سمَّوْه كسبًا، ولهذا سمَّوا هذه الحِرَف مكاسب، والمتحرِّف بها كاسبًا، والجوارح من الطير كواسب. ومتىٰ قيل: إن هذه حقيقة الكسب من طريق اللغة، وليس الكلام إلا في الكلام الاصطلاحي (يعنون أن الاصطلاح ليس شرطًا فيه أن يكون موافقًا للغة) قلنا: الاصطلاح علىٰ ما لا يُعقَل غير ممكن»[٢].

وحاول الباقلاني أن يجيب عن هذا فقال: «فإن قالوا (يعني المعتزلة): لا نعقل معنىٰ قولكم: «اكتسب الفعل»، حتىٰ نعقل الأمر به والنهي عنه. قيل لهم: معنىٰ الكسب أنه تصرُّف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده وبين حركة الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والإقبال والإدبار وبين الجر والسَّحْب والدفع. وهذه الصفة المعقولة للفعل حسًّا هي معنىٰ كونه «كسبًا»، فلا معنىٰ لدعواكم أن ما نقوله غير معقول»[٣].

فعاد القاضي عبد الجبار إلىٰ ما قرره من قبل مع مزيد تفسير وإيضاح قائلًا: «يبيِّن صحة ما قلناه (يعني من كون معنىٰ الكسب غير معقول) أنك مهما حققت عليهم

---

(١) السمناني، «البيان»، (ص/ ٤٦٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٦٤).

(٣) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٠٨). وقارن بالأشعري، «اللمع»، (ص/ ٧٣ - ٧٨).

(يقصد القائلين بالكسب) راموا تفسير ذلك بطريقة الإضافة، وليس يصير الشيء معقولًا بالإضافة، بل ينبغي أن يكون في نفسه معقولًا، ثم يكسب بالإضافة التخصيص. ألا ترىٰ أنه ما لم نعقل الدار والفرس واليد والرأس، لم يصح أن نقول: دار زيد وفرس عمرو إلىٰ ما شاكل ذلك، فكذلك إذا قالوا إنه متعلق بنا (أي الفعل) من حيث هو كسب، ولمَّا عَقَلنا كونه كسبًا، فكيف يصير معقولًا بهذه الطريقة؟ ويبيِّن هذا أنهم يرمون أن يعقلونا ذلك بالقدرة والاختيار، وهذا فرع علىٰ كونه معقولًا في نفسه، ثم يصح تعلق القدرة والإرادة به، فبطل ما قالوه»[1]. وأكد ما قاله بإيراد ما ذكره أبو هاشم الجبائي من ردود لا تخلو من طرافة في هذا الصدد من أن «هذه الجهة لو كانت معقولة والتكليف من الأمر والنهي وما يتصل بهما من الأحكام موقوف علىٰ المستفاد من قولهم «كسب» لوجب أن يوجد له في كل لغة من اللغات لفظة تفيد هذه الفائدة، فإن التكليف عام في المكلفين، ومعلوم أنه لا يوجد لهذا المعنىٰ الذي قالوه في لغة الفرس والنبط لفظ، فلو أراد منهم مريد أن ينبئ عن هذا المعنىٰ ما الذي كان يصنع؟ ومتىٰ عبروا عنه بالكسب فقد حملوا العرب علىٰ أن يفيدوا بهذا اللفظ غير ما اصطلحوا عليه، وإلا فالذي يشيرون إليه مما لم يخطر علىٰ بالهم ولم يعنوه بهذا اللفظ»[2]. وانتهىٰ أبو هاشم والقاضي معه إلىٰ أن هذا المذهب ومذهب جهم في الجبر شيء واحد، بل ربما زاد الأشعرية عليه، لِمَا أن جهمًا يقول بأن أحدنا يسمىٰ فاعلًا مجازًا، والأشعرية تنفي عنه أن يسمىٰ فاعلًا بوجه من الوجوه، وإنما هو في حكم الملجأ المحمول علىٰ الفعل[3].

وكان هذا النفي المطلق لأي تأثير لقدرة العبد بحجة أنه لو أثبتنا لقدرة العبد تأثيرًا للزم كونه شريكًا لله - نقطة خلاف بين الأشعرية والماتريدية، فالماتريدية وإن لم يقولوا باستقلال القدرة الحادثة بالفعل، إلا أنهم يثبتون تأثيرًا لقدرة العبد في الفعل، ويردون علىٰ هذا الاحتجاج الأشعري بأن «حقيقة الشركة أن يكون لكل واحد من الشريكين ما ليس لصاحبه فيما يشتركان فيه، فإن المشرك عند أهل الإسلام نوعان:

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٤٠٨، ٤٠٩).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٤٠٩).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٤٠٩).

أحدهما مشرك يثبت لله -تعالىٰ- شريكًا في تخليق العالم، وهم المجوس . . . والآخر من يثبت لله -تعالىٰ- شريكًا في استحقاق العبادة دون التخليق وهم عبدة الأصنام . . . وفي العرف عند أرباب اللسان: الشركاء في القرية أو المحلة قوم يكون كل واحد منهم اختص بملك شيء من القرية لا يملكه غيره من الشركاء، ولم يُعقل كون شيء لذاتٍ من وجهٍ ولذاتٍ من وجهٍ شركةً بينهما بإجماع العقلاء، فإن ما هو ملك العبد هو بعينه ملك الله -تعالىٰ- ملك تخليق، لم يزل شيء من المخلوقات من ملكه بتملك العباد لذلك، ولم يقل أحد إن العبد شريك الله -تعالىٰ- فيما يملكه من العقار أو الحيوان أو الثياب والفرش والأواني وغير ذلك، وإن كان ذلك مِلك العبد»(١).

ويتصل بقضية أفعال العباد القول بالتولد عند المعتزلة، وكان الأشعري يبطل القول التولد، و«كان يحيل قول من قال: فعلٌ متولِّد، وفعل مباشر، ويقول: إن المباشرة أصله من إلصاق بَشَرة ببَشَرة، ولا يصح أن تكون للفعل بَشَرَة»(٢).

ومن الطريف أن الغزالي في تشنيعه علىٰ المعتزلة قولَهم بالتولد، نزع إلىٰ ما نزع إليه المعتزلة أنفسهم في تشنيعهم علىٰ الأشاعرة قولهم بالكسب، فالغزالي يُرِي أن تولد الحركات بعضها عن بعض غير معقول ولا مفهوم، مع أن المعتزلة يجزمون بأن ذلك مشاهد، وأن العقل دالٌّ عليه. قال الغزالي: «نقول: ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول، فإن كون المذهب مردودًا أو مقبولًا بعد كونه معقولًا. والمعلوم عندنا من عبارة التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الأرض، وهذا محال في الأعراض؛ إذ ليس لحركة اليد جوف حتىٰ تخرج منه حركة الخاتم، ولا هو شيء حاوٍ لأشياء حتىٰ يرشح منه بعض ما فيه، فحركة الخاتم إذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معنىٰ تولدها منها؟ فلا بد من تفهيمه، وإذا لم يكن هذا مفهومًا فقولكم إنه مشاهد حماقة، إذ كونها حادثة معها مشاهد لا غير، فأما كونها متولدة منها فغير مشاهد، وقولكم إنه لو كان بخلق الله

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٦٧٤).

(٢) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٣١).

-تعالىٰ- لقدر علىٰ أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء - فهذا هوس»[1].

وفي قضية وجوب الأصلح علىٰ الله عند المعتزلة، وجه الخصوم اعتراضًا وجيهًا مفاده أن الله -تعالىٰ- إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن ثم كلَّفه، كان هذا التكليف عبثًا، وكيف يكون هذا صلاحًا لهذا الكافر. وقد حكىٰ هذا الاعتراض وأجاب عنه بالاستناد إلىٰ تحديد حقيقة لفظ العبث القاضي عبد الجبار فقال: «فإن قيل: إنه -تعالىٰ- إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن، فإن تكليفه له والحال هذه يكون عبثًا. ونحن قبل أن نجيب عن ذلك نبين حقيقة العبث. اعلم أن العبث كل فعل يفعله الفاعل من دون عِوَضٍ مثلِه، وذلك نحو أن يركب أحدنا الأهوال والأخطار ليربح علىٰ درهم درهمًا، مع أنه يقدر علىٰ تحصيل هذا القدر بسهولة، ونحو أن يستأجر أجيرًا بأجرة تامة ليصب الماء من نهر إلىٰ نهر من دون أن يكون له في ذلك عِوَض. إذا ثبت هذا، ومعلوم أن التكليف غير معقول علىٰ هذا الوجه، فلم يجب أن يكون عبثًا. يبين ذلك أن غرض القديم -تعالىٰ- بالتكليف ليس إلا تعريض المكلَّف للثواب»[2]. وليس يخفىٰ أن هذا عبث من قائله.

ويتصل بهذا قضية اللطف، إذ يرىٰ المعتزلة أن الله يفعل بعبده أقصىٰ ممكن من الألطاف، وعليه فليس في مقدوره لطف لو فعله بالكفار لآمنوا، إذ لو كان في مقدوره ذلك لفعل وإلا كان بخيلًا؛ فكان رد الأشعري الذي عول فيه - بسبيل تحرير معنىٰ البخيل - علىٰ امتناع أن يكون هذا بخلًا، لأن «البخل ألا يفعل الفاعل ما يجب عليه فعله، فأما ما كان تفضلًا، فللمُتَفَضِّل أن يَتَفَضَّل به وله ألا يَتَفَضَّل به، وما كان تَفَضُّلًا لم يلحق البخلُ في ألَّا يفعله الفاعلَ»[3].

والجويني ينفي الوجوب علىٰ الله -جل شأنه- بفروعها جميعًا، مستندًا إلىٰ تشعيب ما يحتمل من لفظة الوجوب، وتفنيد جواز إطلاقها علىٰ الباري -جلت قدرته- فقال: «هذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح، وسبيل تحرير الدليل فيها أن نقول لمن

---

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٦٢، ١٦٣).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥١٤، ٥١٥).

(٣) الأشعري، «اللمع»، (ص/ ١١٥، ١١٦).

اعتقد وجوب شيءٍ علىٰ الله -تعالىٰ-: ما الذي عنيته بوجوبه؟ فإن قال: أردت توجُّه أمرٍ عليه، كان ذلك محالًا إجماعًا؛ لأنه -تعالىٰ- الآمر، ولا يتعلق به أمر غيره. وإن قال: المعنىٰ بوجوبه: أنه يرتقب ضررًا لو ترك ما وجب عليه، فذلك محال أيضًا؛ فإن الرب تعالىٰ - يتقدس عن الانتفاع والتضرر، إذ لا معنىٰ للنفع والتضرر إلا الألم واللذة، والرب متعالٍ عنهما. فإن قال: المعنىٰ بوجوبه: حسنه وقبح ترْكِه، وزعم أن كونه حسنًا صفة نفسٍ له (أي أن الحسن للفعل الذي يزعم أنه واجب عليه صفة ذاتية ونفسية له)، فقد أبطلنا ذلك بما فيه مقنع»[1].

وشاع عن الأشاعرة قولهم بتجويز تكليف ما لا يُطاق، لكنهم -قبل أن يُستعظم ذلك ويُستهول- لا يقصدون بذلك إلا أمرًا واحدًا، ومن ثم يقسمون سؤال السائل عن هذا قسمين بحسب ما يحتمله السؤال من مرادات، ويرد في خلل ذلك تحرير المصطلحات «فإن قال قائل: أليس كلف الله -تعالىٰ- الكافرَ الإيمانَ؟ قلنا له: نعم. فإن قال: أفيستطيع الإيمان؟ قيل له: لو استطاعه لآمن. فإن قال: أفكلَّفه ما لا يستطيع؟ قيل له: هذا كلام علىٰ أمرين: إن أردت أنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا، وإن أردت أنه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بضده فنعم. فإن قال: ما أنكرتم أن يكون الله -تعالىٰ- كلف الكافر ما يَعجِز عنه لتركه له؟ قيل له: العجز عن الشيء أنه يخرج عنه وعن ضده، فكذلك استحال أن يَعجِز العاجز عن الشيء لتركه له»[2].

أما قضايا الأسماء والأحكام الخاصة بإطلاقات أسماء الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، فقد أوضح ابن فورك - كشيخه الأشعري - أن سبيل معرفة الإيمان والكفر إنما هو اللغة: «ومن أراد أن يعرف ذلك فعليه الرجوع إلىٰ استعمال أهل اللغة، وأن يضع هذين الاسمين الموضع الذي وضعهما أهل اللغة»[3].

وكان ذلك مسلكه في الرد علىٰ المخالفين فيما ذهبوا إليه في معاني هذه الأسماء، فهو يرد علىٰ بعض المعتزلة ما قالوه في معنىٰ الكفر، فيقول: «فأما ما ذهب إليه بعض

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٧١، ٢٧٢).

(٢) الأشعري، «اللمع»، (ص/ ١٠٠، ٩٩). وانظر أيضًا: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٩٣، ٢٩٤). وانظر تفصيلًا طويلًا لهذه المسألة عند أبي القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٩٠١ - ٩١١).

(٣) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٢٢٩).

المعتزلة في معنىٰ الكفر أنه معصية عليها عقاب عظيم هو خطأ، من قِبَل أن معنىٰ الكفر يُرجع فيه إلىٰ اللغة. واستعمال أهلها علىٰ ما استعملوه فيه قبل ورود الوعيد والعقاب عليه، والعلم بعظم عقابه بعد العلم بأنه كفر، وذلك يُوصل إليه بأخبار الرسل. ومعنىٰ اسم الكفر يوصل إليه من جهة أهل اللغة، فبطل أن يقال ما يميز اسم الكفر ما يكون عليه عقاب عظيم»[1]. ثم قال بعد أن أفسد قول الكرامية أن الكفر إنكار اللسان: «فبيّنٌ أن الكفر في القلب، وأن من اعتقد بقلبه كان هو الكافر، دون من يقول باللسان، وإن لم ينضم إليه قلبه»[2]. ونص في موضع آخر علىٰ أن الكفر معناه في اللغة الستر والتغطية، وتكذيب الله ﷻ في خبره، علىٰ معنىٰ أنه يستر نفسه عن نعم ربه -جل وتبارك وتعالىٰ-[3]. مؤكدًا ومنبهًا علىٰ أن «الذي قلناه من معنىٰ الكفر هو المنقول من خطاب أهل اللغة المعروف فيما بينهم، وقد استشهدنا علىٰ ذلك باستعمالهم هذا اللفظ في هذا المعنىٰ. وقد خاطبنا رسول الله ﷺ علىٰ لغة العرب، والواجب تعرف خطابه من جهة اللغة»[4]. واختتم ملخصًا أن الإيمان هو التصديق بالقلب، والكفر التكذيب بالقلب، وجازمًا بخروج الطاعة عن مسمًّىٰ الإيمان والمعصية عن مسمًّىٰ الكفر، ولا ينسىٰ أن يؤكد أن المعول عليه في هذا كله اللغة التي خاطب الله بها العرب، فيقول: «وإذا كانت الأسماء مأخوذة عن اللغة ورأينا أهل اللغة لا يسمون الطاعة إيمانًا من حيث كانت طاعة، ولا الكفر كفرًا من حيث كان معصية، بل يرون مخالفة الأمر معصية، والطاعة موافقة الأمر؛ ويفرقون بين الإيمان والطاعة والكفر والمعصية؛ لم يجز أن يُحكم أن كل طاعة إيمان وكل معصية كفر علىٰ الحقيقة ما دمنا نتكلم بلغتهم إلا أن يصطلح علىٰ لغة أخرىٰ وعبارة خارجة عن لغة العرب. وقد عرفنا الله -تعالىٰ- خاطبنا بلغة العرب بلسان عربي مبين ... وإذا حملنا الأمر علىٰ ذلك أدَّانا إلىٰ القول بفساد قول من قال: كل إيمان طاعة، وكل

---

(١) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ١٦٤).

(٢) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ١٦٥).

(٣) انظر: ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٢٥٦). وهذا المعنىٰ هو ما ذكره ابن فورك عن شيخه الأشعري، في «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٥٠، ١٥١).

(٤) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٢٥٨).

طاعة إيمان، وكل معصية كفر، وكل كفر معصية»[1].

ولعل مما يثير الغرابة أن القاضي عبد الجبار يخطِّئ من جهة اللغة ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الإيمان هو التصديق بالقلب، فيقول: «وقد ذهبت الأشعرية إلىٰ أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وهذا كما أنه فاسد من حيث الاعتقاد، فهو خطأ من طريق اللغة؛ لأن التصديق هو قول القائل لغيره: صدقت، وهذا إنما يُتصوَّر باللسان دون القلب»[2].

وفيما يتعلق بتسمية المرجئة بهذا الاسم، علَّلت الحشوية تسميتهم بهذا الاسم بأنهم لم يُسَمُّوا الخيرات والطاعات إيمانًا، ورفض الماتريدي هذا التعليل بأن «هذا مما لا يحتمل اللسان ولا العقل. فأما اللسان فهو أن الإرجاء هو التأخير»[3].

وإذا كان من مذهب المعتزلة عدم إثبات الشفاعة للمذنبين، وإثباتها للمؤمنين لينالوا بها مزيد فضل وثواب، كان رد الأشاعرة والماتريدية أن هذا مخالف لمعنىٰ الشفاعة وحقيقتها في اللغة؛ لأن «زيادة الثواب والعطاء في اللغة لا يسمَّىٰ طالبه شفيعًا ولا ذلك شفاعة، وإنما المعروف في اللغة أن الشفاعة إنما تكون لذنب قد استوجب العقاب، فيَسأل المستحِقُّ في ترك ذلك وتخفيفه»[4].

ورد أبو المعين النسفي بذكر المصطلح الأحق بالمعنىٰ الذي ذكروه، فـ «ما ذُكر يُسمَّىٰ إعانة لا شفاعة، بل هي (يعني الشفاعة) في المتعارف عليه اسم لطلب التجاوز من أمور مَخُوفة وشدائد موبقة، فصرفها عن المفهوم إلىٰ ما لا يُفهم دخولُه تحتها نوعٌ من تحريف الكلم عن مواضعها»[5].

إذا غادرنا الكلام علىٰ النماذج التطبيقية في المسائل التي كانت مثار خلاف بين الفرق الكلامية وردود بعضهم علىٰ بعض، وحاولنا أن نلتمس بعضًا من النماذج التطبيقية المخرجة علىٰ تحديد المصطلحات في ردودهم علىٰ غير المسلمين، صادفنا

---

(١) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٢٥٩، ٢٦٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٧٠٩).

(٣) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٤٧٩).

(٤) السمناني، «البيان»، (ص/ ٧٥٩).

(٥) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٩٥).

أولًا -بحسب ترتيب ورودها في المصنفات الكلامية- الرد علىٰ الدهرية قولهم بإثبات حوادث لا أول لها، وأن الحوادث تتعاقب في الوجود إلىٰ ما لا أول، وكان الرد منهم جميعًا قائمًا علىٰ أن هذا ينقض حقيقة القديم والمحدث، لأن «المحدث ما لوجوده أول، والقديم ما لا أول لوجوده. والقول بأن القديم لا يتقدم المحدث ينقض إما حقيقة القديم أو حقيقة المحدث»[1].

وقال الحاكم الجشمي في الرد علىٰ الطبائعية: «الكلام في إثبات الشيء ونفيه، وتصحيحه وإفساده -لا يصح إلا بعد العلم به؛ وما يدعونه من الطبيعة والمادة والقوة والخاصيَّة، علىٰ اختلاف عباراتهم- غير معقولة»[2]. وثانيها الردود علىٰ النصارىٰ، وإبطال قولهم بالتثليث بالاستناد إلىٰ الإبانة عن حقيقة لفظ الأب والابن، يقول القاضي عبد الجبار: «فأما وصف القديم بالأب، ووصف الكلام بالابن، فذلك خطأ في العبارة، لأن في هذه اللغة العربية لا يعقل الأب في معنىٰ القديم، ولا الابن في معنىٰ الكلام، بل الأب يفيد في حقيقته أن الولد مولود علىٰ فراشه وهو مخلوق من مائه، والابن يقتضي في حقيقة اللغة أحد ما ذكرنا من الوجهين، فمتىٰ استُعمِل علىٰ غير هذا الوجه كان علىٰ طريق التجويز، ويفيد ضربًا من الإكرام، وفي هذا أيضًا لا بد من شرطين: أحدهما ثبوت التجانس، والثاني أن يكون الذي يُتبنَّىٰ أدون سنًّا من المتبنِّي، وذلك أعلىٰ سنًّا منه، فإذا كنا قد عرفنا أن حقيقة الأبوة والبنوة في الله لا تتأتَّىٰ، وكان الإكرام علىٰ هذا الحد ممتنعًا، بل يوجب ألا يختص به عيسىٰ دون غيره من الرسل؛ فقد بطل ما قالوه من كل وجه»[3].

وتهزَّأ أبو الوليد الباجي بهذا الجهل والخلط من النصارىٰ في ألفاظ الأبوة والبنوة، فقال مخاطبًا إياهم في رسالته إلىٰ راهب فرنسا: «ومن طريف ما تأتون به وتُضحِكون سامعه منكم قولكم: إن عيسىٰ ابن الله -تعالىٰ- الله عن ذلك. وتقولون: إنه من ولد

---

(١) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٥٢). وانظر: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٦٦). وأبا رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٦٨، ٢٧٣). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٧٣). وراجع مبحثي التسلسل والتناقض في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(٢) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٦٨)، وكرره (ص/ ١٣٣).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٢٥).

داود ﷺ. وهذا ثابت في إنجيلكم ومتلوّ في كتابكم . . . فإذا كان عيسىٰ من ولد داود، وداود عبد مخلوق وُجد بعد أن لم يكن، ومات بعد أن حيي، فكيف يكون عيسىٰ الابن خالق داود أبيه وإلهه؟ وكيف يكون ابنًا لداود المخلوق وابنًا لله الخالق؟ وهل هذا إلا جهل بمعرفة الابن من الأب، والقديم من المحدث، والخالق من المخلوق»[1].

وكيف يكون عيسىٰ ﷺ ابنًا لله و«هو بشر مخلوق، وعبد مربوب، لا يعدو عن دلائل الحدوث من الحركة، والسكون، والزوال، والانتقال، والتغير من حال إلىٰ حال، وأكل الطعام، والموت الذي كُتب علىٰ جميع الأنام مما لا يصح علىٰ إله قديم، ولا يمكن عند ذي رأي سليم . . . وإن هذا لواضح إلا لمن جهل معنىٰ الحدوث، ولم يميِّز الخالق من المخلوق»[2].

وآخر هذه الردود الرد علىٰ اليهود الذين ينكرون نبوة نبينا وسيدنا محمد ﷺ بزعم أنه لا نبي بعد موسىٰ ﷺ لعدم جواز النسخ، لأنه يؤدي إلىٰ البداء، وهو أن يظهر لله ما لم يكن يعلمه، وهو منتفٍ في حقه - جل وعلا. والأصل في الرد بيان حقيقة النسخ. قال الجويني: «فأما من أنكر النسخ، وإليه ذهب معظم اليهود، فمقصدنا في إبطال ما انتحلوه لا يتبين إلا بذكر حقيقة النسخ علىٰ اختصار واقتصار علىٰ ما فيه غنية»[3].

وطرق جميع المتكلمين في الرد علىٰ هذا سبيل التفرقة بين النسخ والبداء، وأن النسخ ليس من البداء في شيء، وأن «النسخ ليس هو البداء، لأن معنىٰ البداء استفادة علم لم يكن، وقد يكون عبارة عمن يهم بأمر ويقصده ثم يندم علىٰ ما قدم. ولا يتحقق ذلك في وصفه سبحانه، لأن علم الباري متعلق بجملة المعلومات علىٰ ما هي عليه، لا يتجدد له علم لم يكن»[4].

وثمة نماذج تطبيقية أخرىٰ في استعمال تحديد المصطلحات في الرد علىٰ

(١) الباجي، «رسالة الرد علىٰ راهب فرنسا»، (ص/ ٨٣، ٨٤).

(٢) الباجي، «رسالة الرد علىٰ راهب فرنسا»، (ص/ ٦٥، ٦٦).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٣٩).

(٤) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ١٥٦). وانظر الرد بتبيين الفرق بين النسخ =

المخالفين، تفوق الحصر ولا يحيط بها العد، أكتفي فقط بالإشارة إلىٰ بعض مواضعها في مظانها من المصنفات الكلامية والفلسفية[1].

= والبداء: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ٦٥ - ٧٠). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٨٣ - ٥٨٥). والباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٨٤ - ١٨٨). و«هداية المسترشدين»، نشرة زابينا شميتكه، (ص/ ٤٦). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٤١). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٢٠٥). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٦٤).

(١) انظر مثلًا: أبا منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، (ص/ ٨١، ١٠٣). والقاضي عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين»، ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، (ص/ ٢١٣، ٢٢٥، ٢٧٠). وأبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ٤٥، ٢٨١، ٢٨٢). والسمناني، «البيان»، (ص/ ٢٩٥، ٤٠٩، ٤٢٠، ٤٧١، ٤٧٥، ٥٥٠، ٦١٥، ٦١٩، ٦٣١، ٦٩٥، ٧١٥، ٨٠٢). وأبا إسحاق الشيرازي، «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»، (ص/ ١٢٢). وأبا سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٧٠، ٧١، ٧٣). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص١٧٤). وأبا اليسر البزدوي، «أصول الدين، (ص/ ٤٦، ٦٧، ٩٠، ١٠٨، ١٣٤، ١٥٧، ٢١٦، ٢٢٠). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٧٦، ٧٧، ٢٤٠، ٣٠١، ٣٢٨، ٤٠٣، ٤٧٧). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٩٥، ١٠٩، ١٢٥، ١٦٧، ١٧١، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٨١، ٢٨٢). و«تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٨٢، ١٩٢، ١٩٧). وابن سينا، «الرسالة العرشية»، (ص/ ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٢، ٣٥). و«التعليقات»، (ص/ ١٧٩، ١٨٠).

الفصل الخامس

قاعدة: المعتبر في المعقولات المعاني لا العبارات

* ويشتمل هذا الفصل على مبحثين:

- المبحث الأول: مفهوم القاعدة وأهميتها.
- المبحث الثاني: الاستعمال الكلامي والفلسفي للاعتداد بالمعنى في الاستدلال.

المبحث الأول

مفهوم القاعدة وأهميتها

المقصود بهذه القاعدة أن المتكلمين والفلاسفة المسلمين إنما يعتبرون في مباحثة المعقولات والقضايا العقلية والحجاج العقلي فيها بالأخذ والرد، والقبول والرفض، والإثبات والنفي - المعانيَ ومضمون القضايا دون الألفاظ والعبارات، مُحتَجِّين في ذلك بأن سبيل اللفظ والعبارة إنما هو اللغة والاصطلاح أو الشرع دون العقل «فإن العقل لا يحكم في إطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التي هي اصطلاحات»[1]. والاصطلاح سبيله اللغة أو المواضعة عليه، «فإن العقول لا تدل علىٰ إثبات اللغات وتثبيت الأسماء وتخصيصها بالمسمَّيات، وإنما[2] تثبت تواضعًا واصطلاحًا أو توقيفًا، ولا يُتوصَّل إليها بقضية عقلية، ووضوح ذلك يغني عن الإغراق فيه»[3].

ولذا كان «طريق العلم بالعبارات السماع، وطريق العلم بمعانيها الاستدلال، وذلك ثمرة العقل ونتيجته»[4].

ويؤكد المتكلمون والفلاسفة في مواضع عديدة من كتبهم أن من حق المعاني التي تعرف بالأدلة أن لا يعتبر فيها العبارة، فالمقصد في أبواب المعقولات المعاني دون العبارات، فلا يصح التعلق في الحجاج إلا بالمعاني، ولا معتبر إلا بها

---

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٠٩).

(٢) في الأصل المطبوع: وأنَّها. والأسدُّ والأقرب إلىٰ السياق ما أثبته.

(٣) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٥٧٢). وانظر: (ص/ ٦٣٢). وانظر أيضًا: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٨٥٠).

(٤) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٢٣٠).

لا بالعبارات، لأن التعلق بالعبارات ضرب من الإفلاس والحيرة[1]. وأنه إذا صحَّت المعاني وظهرت، فلا معنىٰ حينئذ للمنع من العبارات، ولا مشاحَّة في الألفاظ والاصطلاحات[2]؛ لأن العبارات لا تؤثِّر ولا تقدح في المعاني[3] من حيث كانت خارجة عن كونها مستدلًّا عليها، وإنما المرجع فيها إلىٰ أرباب اللغة «فإذا صحت المعاني واستقامت العبارات عند أهلها لم يبق للاعتراضات منجَع»[4].

وراح المتكلمون والفلاسفة يزيدون تأكيدًا أن الكلام في المعقولات لا يتجه إلىٰ العبارات والإطلاقات، إنما يكون الكلام علىٰ المعاني، ويدللون علىٰ أن المعاني هي الأصل، لكونها سابقة علىٰ الألفاظ والعبارات، فـ «الأصل أن تثبت المعاني أولًا، ثم يعبَّر عنها بعبارات»[5].

ويؤكد الجويني أسبقية المعاني علىٰ العبارات، فيقول: «إن المعاني سابقة

---

(١) انظر مثلًا: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٩٥). والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ٢٣). و(خلق القرآن)، (٧/ ١٩٢). و(المخلوق)، (٨/ ٨٥، ٩٩، ١٠٠، ١٠٥). و(النظر والمعارف)، (١٢/ ٥٠٨، ٦٢). و(الأصلح واستحقاق الذم والتوبة)، (١٤/ ٥٥، ١٦١). و(إعجاز القرآن)، (١٦/ ٥٠، ٧٢، ٢٢٠). و(الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ١٢٨). و«فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين»، ضمن «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، (ص/ ١٦٩). و«المحيط بالتكليف»، (١/ ١٨١، ١٧٢). وابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ٣٦٨). والجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٤٢، ٢٠٧، ٢٦١، ٧١٥). وأبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٣٧٠، ٦٥٥). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٥٧، ٣٦٩، ٥٧٢). وابن سينا، «إلهيات الشفاء»، (٢/ ٢٦٧).

(٢) انظر مثلًا: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (اللطف)، (١٣/ ١٠). والجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ١٨٠). والغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٣٨، ٨٤، ٨٣). و«معيار العلم»، (ص/ ١٠١، ١١٠). و«معراج السالكين»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (ص/ ٥٤، ٥٣). وابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الثالث (الإلهيات)، (ص/ ٩٤). والبيروني، «الآثار الباقية»، (ص/ ٨). ونقل الغزالي ذاك المعنىٰ عن الفلاسفة، في «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٤٢).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ١)، (التعديل والتجوير)، (٦/ ١٤٦). و(مج/ ٢)، (الإرادة)، (ص/ ٥٣، ١٩٩).

(٤) الجويني، «الشامل»، (نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٢٦٠).

(٥) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٥٣٣).

للعبارات والاصطلاحات، لثبوت المعاني وطروء العبارات»[1].

ويزيد الباقلاني هذه الفكرة وثوقًا بأن «ليس الكلام في الإطلاقات والعبارات، وإنما الكلام في المعاني؛ لأننا لو لم نعرف لغة أصلًا ولم نتكلم بها، لصح علمُنا بالقضايا العقلية عند التأمل والنظر في الأدلة. والتعلق بذكر الخلاف وإلزام التسمية عجز وتقصير عن الخوض فيما يجب أن يكون معلومًا بالأدلة»[2].

وتأسيسًا علىٰ هذا منع المتكلمون التوصل في الاستدلالات بالعبارات إلىٰ المعاني. قال أبو رشيد النيسابوري: «لا يجوز التوصل بالعبارات إلىٰ إثبات المعاني والصفات، بل يجب أن تعرف المعاني والصفات أولًا بأدلتها ثم يُعبَّر عنها بعبارات، وأما أن تجعل العبارات ذريعة إلىٰ إثبات المعاني والصفات فلا»[3]. وذلك لأن «استعمال العبارة علىٰ وجه يفيد ويصح لا يكون إلا بعد العلم بما وُضعت له، فهي إذن تابعة للعلم بالمعنىٰ، فكيف يُتوصل بها إلىٰ إثبات المعنىٰ؟ وهذا القول يؤدي إلىٰ المحال، لأنه يجب ألا تُعلم عبارة علىٰ وجه يصح إلا بعد معرفة المعاني، ولا المعاني إلا بعد معرفة العبارة، وذلك يحيل العلم بهما جميعًا»[4]. فالأصل أن المعنىٰ ثابت في الذهن، وقارٌّ في العقل، ثم تطلب له العبارات، فمن أراد أن يعكس فيجعل المعنىٰ تابعًا للعبارات أداه ذلك إلىٰ الدور الباطل، فلا يحصل ولا واحد منهما. فثبت أن «التوصل بالعبارات إلىٰ إثبات المعاني لا يصح»[5].

وعلىٰ هذا جزم الغزالي أن «من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولًا في عقله بلا لفظ ثم أتبع المعاني الألفاظَ فقد اهتدىٰ»[6]، وأن «من نظر إلىٰ الحقائق من الألفاظ ربما تحيَّر عند كثرة

---

(١) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٤). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٦٠٤، ٦٠٥).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢١٢). وقارن بابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٢٣٠).

(٣) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٩). وانظر له أيضًا: «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ٧٥).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٣٦).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ١٢٢، ١٢٣).

(٦) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٤٥). وأورد الغزالي هذا النص بلفظه في «المستصفىٰ»، (١/ ٦٥).

الألفاظ تخيّل كثرة المعاني[1]. والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلًا والألفاظ تابعًا. وأمر الضعيف بالعكس، إذ يطلب الحقائق من الألفاظ. وإلىٰ الفريقين الإشارة بقوله -تعالىٰ-: ﴿أَفَمَن يَمْشِى مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِى سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الملك: ٢٢]»[2].

ويجعل هذا المسلك الخاطئ المعكوس سببًا في وقوع كثير من الأغاليط، فيقول: «وإذا أنت أنعمت النظر واهتديت للسبيل عرفت قطعًا أن أكثر الأغاليط تنشأ من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقرر المعاني أولًا ثم ينظر في الألفاظ ثانيًا، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات، ولكن من حُرم التوفيق استدبر الطريق وترك التحقيق»[3].

وإذا كان الحجاج العقلي لا يقتصر علىٰ ما يثار من خلافات في البيئة الإسلامية، وكانت اللغات متغايرة بين الشعوب والمجتمعات؛ تعين أن يكون التعويل علىٰ ما هو ثابت ومشترك، يجتمع عليه المتناظرون والجدليون كافة، وليس ذلكم إلا المضمون والمعنىٰ[4].

ويوضح القاضي عبد الجبار أن الاسم «لا يصح استعماله علىٰ وجه يفيد إلا بعد تقدم العلم بالمعنىٰ أو الاعتقاد له، فإذا صح ذلك لم يمتنع تغير الأسماء واختلافها

---

(١) تبدو العبارة مضطربة وإن كان المعنىٰ واضحًا.

(٢) الغزالي، «مشكاة الأنوار»، (ص/ ٦٥، ٦٦).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨٤).

(٤) وقد علق الأستاذ الدكتور حسن حنفي علىٰ ما قرره الغزالي فقال: «فرَّق الغزالي بين اللفظ والمعنىٰ، المعنىٰ ثابت في النفس، واللفظ متغير في اللسان، الشعوب كلها تؤمن ببعض المعاني، والمعاني واحدة، وتتغير الألفاظ بتغير اللغات، واللغة متطورة، لفظ بلفظ، وهناك قواميس في اللغة، واللفظ متغير في معناه من طبقة إلىٰ طبقة، ومن مجتمع إلىٰ مجتمع، ومن حالة نفسية إلىٰ حالة نفسية أخرىٰ، أما المعنىٰ فهو ثابت في العقل لا يتغير». [أ. د. حسن حنفي، «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، حوار مع الدكتور حسن حنفي»، ضمن كتاب «الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤىٰ متنوعة في الكلام الجديد: حوارات شفوية وتحريرية مع مجموعة مؤلفين»، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢م). (ص/ ٣٥). وقارن بالجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٢٥٤، ٢٥٥)].

علىٰ المسمَّىٰ وإن لم يتغير حاله، يبيِّن ذلك جواز اختلاف اللغات وإن كان المسمَّىٰ بها واحدًا»[1].

وهذا لأن الأسامي - كما يقول أبو المعين النسفي «دالات علىٰ حقائق المسميات وأحوالها وأوصافها، والدليل لا أثر له في المدلول إلا بالإظهار، فأما الوجود والتغير فلا يتعلق بالدليل. ألا يُرَىٰ أنَّا لو رأينا بياضين فسمينا أحدهما باسم والآخر باسم آخر لا تثبت بينهما مخالفة بمخالفة الاسم، ولا تزول المماثلة الثابتة بمخالفة الاسم، ولو سمينا مختلفين أو متضادَّيْن باسم واحد لا يوجب ذلك التماثل بينهما وارتفاع المخالفة الثابتة بينهما ليصيرا متماثلين من جميع الوجوه بثبوت موافقة في الاسم بحيث لا مخالفة بينهما فيه»[2].

وقد نبه الغزالي علىٰ ضرورة أن تكون المقدمات القياسية صادقة يقينية وأن تكون مفردات معارفها، وهي الأجزاء الأول، محصلة في العقل بحقائق معانيها دون ألفاظها ليلزم من ذلك حكم صادق وحق لا محالة[3].

«إذ المقصد اتحاد المعنىٰ دون اللفظ، وقد تشتمل لفظة واحدة علىٰ معان، وتشتمل كلمات متوالية علىٰ معنىٰ واحد، والعبارات لا تُقصد لأنفسها، وليست هي حدودًا، بل هي منبئة عن الحدود والحقائق»[4].

اللغات والعبارات -إذن- إنما هي وسيلة للتعبير عما هو قائم في النفس، وليس ما هو قائم في النفس أصله اللفظ والعبارة «لأن الاسم لا يراد لحروفه، بل لمعانيه . . . فإذا خلا عن المعنىٰ لم يبق إلا الألفاظ، والمعنىٰ إذا دُل عليه بألف اسم لم يكن له فضل علىٰ المعنىٰ الذي يُدل عليه باسم واحد»[5].

«إن دلالات الأسماء علىٰ المعاني ليست لذواتها، ولا الاسم واجب للمعنىٰ، بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية، وجواز إبدال البياض بالسواد في ابتداء الوضع، وكما

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (ص/ ١٧٢).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٤٧).

(٣) انظر: الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٢٢).

(٤) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٥٤).

(٥) الغزالي، «المقصد الأسنىٰ»، (ص/ ٤١). وانظر أيضًا الصفحة التي تليها.

في أسماء الأعلام والأسماء الموضوعة لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم»[1].

وقد سبق الحديث في الفصل المنصرم عن أن الكلام علىٰ المذهب بالإثبات والنقض، والقبول والرد لا يتأتىٰ إلا بعد أن يكون المذهب معقولًا، لأن «الكلام علىٰ المذهب ردًا أو قبولًا فرع لكونه معقولًا»[2]. فإن «ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول، فإن كون المذهب مردودًا أو مقبولًا بعد كونه معقولًا»[3].

وإذا كان «الكلام في تصحيح المذهب وإفساده يبنىٰ علىٰ كونه معقولًا[4]، لأن ما لا يصح أن يعقل لا يمكن اعتقاده، ولا الكلام في صحته وفساده، ولا يكون نفيه أولىٰ من إثباته، ويؤدي إلىٰ جهالات كثيرة»[5]؛ فإن «المعقول يجب أن يكون علىٰ المعاني لا علىٰ العبارات»[6]. «فيجب أن نعقل المعاني أولًا بأدلتها، ثم نختار لها من العبارات ما يليق بها، ويثبت معها المذهب ولا تنتقض بها الأصول، ونتجنب لها من العبارات ما لا يليق بها وينتقض معها المذهب والأصول، ونجتهد في إفهام الخصم تلك المعاني ونبين له غرضنا بهذه العبارات، لأن المعول علىٰ المعاني لا علىٰ العبارات»[7]. «وإذا كان المعنىٰ معقولًا، فلا فكر في الألفاظ أصلًا»[8].

ويشير الفارابي إلىٰ أن المقاييس، وما يُتوصَّل به إليها من المعلومات الأوائل التي يعرف بها الإنسان ما كان مجهولًا له، إنما تُرتَّب في الذهن معانيها. يقول: «والمقاييس بالجملة هي أشياء تُرتَّب في الذهن ترتيبًا ما، متىٰ رُتِّبت ذلك الترتيب

---

(١) د. محمد يوسف موسىٰ، «في المصطلحات الإسلامية»، مقال ضمن مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الجزء الحادي عشر، (١٩٥٩م)، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، (ص/ ٢١١).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١١٩).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٦٢).

(٤) في الأصل المطبوع: علىٰ قوله معقولًا، وهو خطأ، فإما أن تكون كما أثبته في المتن، وإما أن تكون: علىٰ كون قوله معقولًا، يعني القول بالمذهب.

(٥) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ١٧٤).

(٦) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٢٤). وكرره (ص/ ٢٤٠).

(٧) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٦٩).

(٨) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (ص/ ٦٨). وانظر: (ص/ ١٢٧).

أشرف بها الذهن لا محالة علىٰ شيء آخر قد كان يجهله من قبل، فيعلمه الآن، ويحصل حينئذ للذهن انقياد لما أشرف عليه أنه كما علمه. وبيِّنٌ أن الأشياء التي تُرتَّب فيشرف بها الذهن علىٰ شيء كان يجهله قبل ذلك فيعلمه، ليست هي ألفاظًا تُرتَّب، إذ كان ما يشرف به الذهن بهذا الترتيب هو ترتيب الأشياء في الذهن، والألفاظ إنما ترتب علىٰ اللسان فقط»[1]. ويعلل ذلك بأن «الألفاظ لو أمكن أن ترتب في النفس هذا الترتيب لكان الذي إليه يتخطىٰ الذهن عما رُتِّب هذا الترتيب فيعرفه هو أيضًا لفظٌ ما لا معنىٰ معقول، إذ كان ما يتخطىٰ إليه الذهن عن الذي رُتِّب هذا الترتيب له تعلق في الأشياء التي رتبت، وليس يجوز متىٰ رُتِّبت ألفاظ وحدها بلا معنىٰ يعتقد منها أن يتعلق بها علىٰ التوالي واضطرار معنىٰ معقول أصلًا. وإذا كان ما يتخطىٰ إليه الذهن عن الأشياء التي رُتِّبت معانيَ معقولةً، وكانت هذه ليس يمكن أن يتخطىٰ إليها بألفاظ فقط يسبق ترتيبها، فبالضرورة يلزم أن تكون الأشياء المرتَّبة السابقة ليست ألفاظًا»[2]. ويذكرنا هذا بما ذكره القاضي عبد الجبار -كما تقدم قريبًا- من أن التوصل بالعبارات إلىٰ المعاني يؤدي إلىٰ محال الدور الباطل؛ وبما ذكره الغزالي من أن الاسم إذا خلا عن المعنىٰ لم يبق إلا الألفاظ.

«وأيضًا فإن الذهن لمَّا كان إشرافه علىٰ كل شيء كان يجهله من قبل ذلك إنما يكون عن أشياء سَبقتْ معرفتنا بها، والأشياء التي سبقت معرفتنا بها هي الأشياء التي سبقت خيالاتها في النفس، واعتُقِد فيها أنها حق، والتي سبقت خيالاتها في النفس هي المعقولات عن الألفاظ لا الألفاظ، والتي ترتب فيشرف منها الذهن هي بهذه الحال»[3].

ويزيد الفارابي الفكرة إيضاحًا بالاستناد -كما في تقريرات كثرةٍ من المتكلمين- إلىٰ كون اللغات تختلف والمعاني المطلوب معرفتها واحدة بأعيانها عند الجميع، يقول «فبيِّن أن الأشياء التي ترتبت في الذهن ليست هي الألفاظ، لكن معاني معقولة.

(١) الفارابي، «الألفاظ المستعملة في المنطق»، (ص/ ١٠٠).

(٢) الفارابي، «الألفاظ المستعملة في المنطق»، (ص/ ١٠٠).

(٣) الفارابي، «الألفاظ المستعملة في المنطق»، (ص/ ١٠٠، ١٠١). وقارن بابن سينا، «العبارة من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٤).

وأيضًا فإن الأشياء التي شأنها أن تُعلَم هي الأشياء التي شأنها أن تكون واحدة عند الجميع، والألفاظ الدالة ليست واحدة بأعيانها عند الجميع، فبيِّن أن المقصود معرفته من الأشياء ليست هي الألفاظ الدالة عليها . . . وأيضًا فإن الأشياء التي شأنها أن تُرتَّب هذا الترتيب هي الأشياء التي شأنها أن تؤخذ في الذهن بالطبع والضرورة، والألفاظ الدالة هي باصطلاح، فإذن لا شيء مما يُرتَّب هذا الترتيب هو اللفظ الدال علىٰ الشيء»[1].

من هذا المنطلق ينبه ابن سينا علىٰ أن نظر المنطقي ليس في الألفاظ، إنما هو بالأساس في المعاني والمضامين، «وأما النظر في الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضرورة، وليس للمنطقي -من حيث هو منطقي- شغل أول بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة. ولو أمكن أن يُتعلَّم المنطق بفكرة ساذجة إنما تُلحظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافيًا، ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه علىٰ ما في نفسه بحيلة أخرىٰ، لكان يغني عن اللفظ ألبتة، ولكن لما كانت الضرورة تدعو إلىٰ استعمال الألفاظ . . . فاضطرت صناعة المنطق إلىٰ أن يصير بعض أجزائها نظرًا في أحوال الألفاظ، ولولا ما قلناه لما احتاجت أيضًا إلىٰ أن يكون لها هذا الجزء . . . وأما فيما سوىٰ ذلك فلا خير في قول من يقول إن المنطق موضوعه النظر في الألفاظ من حيث تدل علىٰ المعاني، وإن المنطقي إنما صناعته أن يتكلم علىٰ الألفاظ من حيث تدل علىٰ المعاني، بل يجب أن يُتصور أن الأمر علىٰ النحو الذي ذكرناه»[2].

ويقدم الغزالي نصائح متتالية مختصرة في هذا السياق، تتعلق جميعًا بتنبيه الناظر إلىٰ النظر في المعاني لا الألفاظ، فيقول: «ينبغي أن تكون عين عقلك مقصورة علىٰ المعنىٰ وموجهة إليه، لا إلىٰ الأشكال اللفظية»[3].

---

(١) الفارابي، «الألفاظ المستعملة في المنطق، (ص/ ١٠١). وقارن له أيضًا هذه النصوص بكتاب الحروف، (ص/ ٦٢، ٧٣، ٧٤، ٧٦).

(٢) ابن سينا، «المدخل من منطقيات الشفاء»، (ص/ ٢٢، ٢٣).

(٣) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٧٧).

وأنه «ينبغي ألا يلاحظ إلا الحقائق المعقولة دون الألفاظ المنقولة»[1].

ويقول: «ولاحِظْ المعاني في الأمور كلها لتكون علىٰ الصراط المستقيم»[2].

وذكر ابن فورك عن الأشعري في أدب الجدال، قال: «ومما ينبغي له أيضًا ألا يغتر بحلاوة عبارة المبطل، وألا يثبطه عن الحق سوء عبارة المحق، والطريق إلىٰ التخلص من ذلك عرض معانيها علىٰ النفس ليفصل بين حقها وباطلها من دون العبارات»[3].

وقد مر بنا في مبحث التناقض أن المعتبر فيه تناقض المعنىٰ لا تناقض اللفظ، وأن أول شروط تحقق التناقض بين قضيتين «أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحدًا بالذات لا بمجرد اللفظ، فإن اتحد الاسم دون المعنىٰ لم يتناقضا، كقولك النور مدرك بالبصر، النور ليس بمدرك بالبصر، فهما صادقان إن أردت بأحدهما الضوء وبالآخر نور العقل»[4]. فالمعوّل عليه تناقض المعنىٰ دون تناقض الألفاظ. وأوردت ثمته ما نص عليه القاضي عبد الجبار في الرد علىٰ النصارىٰ، بقوله «وبعد فإن الذي ادعيناه عليهم من التناقض أردنا به تناقض المعنىٰ، وأنه لا يجوز اعتقاده دون تناقض الألفاظ»[5]. وكذلك في المحال الاعتبار فيه علىٰ المعنىٰ لا علىٰ اللفظ.

وأختتم بأن أشير إلىٰ أن جميع ما ذكرته ههنا سنجد له صدىٰ وتقريرات أخرىٰ في نماذج التعويل علىٰ هذه القاعدة في الاستدلال الكلامي والفلسفي.

---

(١) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٨١).

(٢) الغزالي، «معيار العلم»، (ص/ ١٨٦).

(٣) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٢٠).

(٤) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ٨٦).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٩٠).

المبحث الثاني

الاستعمال الكلامي والفلسفي للاعتداد بالمعنى في الاستدلال

بناء علىٰ أن البحث والنظر في الألفاظ والاصطلاحات خارج عن نطاق الاستدلال والعقل، فإن «الخوض فيه لا يليق بالمحصِّل الناظر في المعقولات»[1].

وإنما وكد الجدلي النظار والمستدل الحذق في القضايا العقلية المعاني والمضامين، ومن ثم كان توجه المتكلمين والفلاسفة إليها واعتبارهم بها في الإثبات، وفي إبطال مذاهب الخصوم، وقد عد أبو المعين النسفي من «المعارف الأولية التي لا يداخلها شك ولا يخالطها ريبة ولا شبهة، أن الاستواء في الأدلة يطلب من حيث المعنىٰ الذي به صارت الأدلة أدلة، لا من حيث الصور التي لم تكن الأدلة أدلة لأجلها»[2].

ويقرر القاضي عبد الجبار أن «المعتبر بالمعاني لا بالأسماء، والإلزام عليها يقع دون غيرها»[3].

وقد بدا لي أن الاستعمال الكلامي والفلسفي لهذه القاعدة تنتظمه سبعة محاور، سأحاول فيما سيأتي الحديث عنها واحدًا واحدًا بما يكشف بجلاء عن المقصود بكل محور من خلال النماذج التطبيقية المنضوية تحته.

---

(١) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١٥٣).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٤٨٦).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٣٠٠، ٣٠١).

(١) إثبات المذهب على الخصم من جهة المعنى:

أراد ابن فورك أن يثبت أن الصحابة - رضوان الله عليهم - قد نظروا وتفكروا في مسائل الاعتقاد، فذكر وقوع ذلك منهم تمثلًا لأمر الله -تعالىٰ- في استحثاثهم علىٰ التأمل والنظر، واستلفاتهم إلىٰ ما في الكون من آيات، وساق آيات الحث علىٰ النظر والتفكر والاعتبار وبعضًا من استدلالات القرآن علىٰ الإعادة والبعث وعلىٰ حدوث العالم وغيرها، وكيف انطلق منها المتكلمون في الحجاج العقلي، ليتوصل إلىٰ عدم بدعية ما يتكلم به المتكلمون، بزعم أن الصحابة لم يخوضوا فيه، واستخلص في النهاية أن قد: «دلتنا هذه الجملة علىٰ أن أصحاب رسول الله ﷺ فكَّروا، ونظروا، واعتبروا، وعرفوا ما يجب عليهم أن يعرفوه من صفات المعبود وأحكام الرسول، وأن معارفهم كانت محيطة بهذه الجملة، وإن لم يشتغلوا بتفصيلها[١] وترتيب الكلام فيها وتصنيف الكتب عليها، وليس الغرض التعلق بالعبارات والاشتغال بالألفاظ»[٢].

وفي قول الغزالي بإثبات حدوث العالم من العدم، وتخصيص الله إيجاده له في الوقت الذي أراده بالإرادة القديمة، اعترضت الفلاسفة بأن هذا ترجيح دون مرجِّح، وادَّعوا أن إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول، لأنه ما دام مثلًا له كيف يتميَّز. فأثبت الغزالي معقولية ذلك من جهة المعنىٰ، وأنه لا خلاف في التسميات، فسأل الفلاسفة: «بم تنكرون علىٰ من يقول: دليل العقل ساق إلىٰ إثبات صفة لله -تعالىٰ- من شأنها تمييز الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة، فلتُسَمَّ باسم آخر، فلا مشاحَّة في الأسماء، وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، ولا غرض في حق الله[٣]، وإنما المقصود المعنىٰ دون اللفظ»[٤].

---

(١) في الأصل المطبوع: وأن يستعلوا بتفضيلها، ولعلَّ الصواب ما أثبته في المتن لينتظم الكلام صحيحًا علىٰ المعنىٰ المقصود.

(٢) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٨٣).

(٣) فيه نفي الغرض في أفعال الله وهي الحكمة.

(٤) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٠٣، ١٠٤).

وعند كلامه علىٰ أنه هل يجوز إطلاق لفظ الحكاية علىٰ عبارات كلام الله أو لا؟ قال أبو المعين النسفي: «والحاصل أن أصحابنا يأبون القول بثبوت المماثلة بين كلام الله -تعالىٰ- وبين هذه العبارات، واختلفوا بعد ذلك في معنىٰ الحكاية لغة، فإن ثبت أنها تقتضي المماثلة امتنع الكل، وإن ثبت أنها لا تقتضي المماثلة جوَّز الكلُّ الإطلاق، فإذًا هذا اختلاف العبارة دون المعنىٰ، ولا عبرة له، والاحتياط الامتناع عن وقوع هذا الاختلاف، ولهذا يختار ذوو الاحتياط من مشايخنا أن يقولوا: قال الله -تعالىٰ- خبرًا عن فلان، ولا يقولون حكاية عن فلان»[(1)].

وكان المعتزلة الأوائل في مسألة أفعال العباد يمتنعون من تسمية العبد خالقًا، لكن من جهة الشرع لا من جهة العقل، قال القاضي عبد الجبار: «وأما تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة فغير جائز علىٰ الإطلاق، وقد منع السمع إطلاق لفظ الخلق في العبد، وإن كان من حيث اللغة لا تمتنع تسميته بذلك، وليس يمتنع أن يكون محدِثًا، ولا يسمَّىٰ بهذا الاسم إذ الممتنع أن يخرج عن حقيقة الفعلية والحدوث، فأما أن يخرج عن باب الخلق فغير ممتنع»[(2)]. يعني أنه لولا منع السمع بإطلاق ذلك لصح من ناحية المعقول.

وأكد هذا بما حكاه عن أبي هاشم من أن الفعل المتعلق بنا «فأما كونه خلقًا فاللغة لا تمنع من هذه التسمية، فمتىٰ وجد المعنىٰ صح أن يتبعه الاسم، ولكن الشرع قد منع من الإطلاق في العباد»[(3)]. يعني أن الشرع مانع من تسمية العبد خالقًا.

وقال في حديثه عن أنواع الفعل: «ونحن نبيِّن القول في واحد واحد منه، ونذكر ما يتصل به، ونبين حقائقه، ونطرح القول في العبارات، ونبيِّن أنه لا اعتبار بها في هذا الباب»[(4)].

وقال عبد القاهر البغدادي يرد علىٰ المعتزلة إنكارهم الكرامات بدعوىٰ أنها تقدح في النبوات لاختلاطها بالمعجزة، ولزوم أن يحصل مثل هذه الكرامات للفسقة: «ليس في جوازها (يعني الكرامات) قدح في النبوات، لأن الناقض للعادة دلالة علىٰ

---

(1) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (1/ 302).

(2) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (1/ 414).

(3) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (1/ 355).

(4) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ 1)، (التعديل والتجوير)، (6/ 8).

الصدق، فتارة يدل علىٰ الصدق في دعوىٰ النبوة، وتارة يدل علىٰ الصدق في الحال. فإن ألزمونا مثلها في بعض الرعايا أو في بعض الفسقة؛ قلنا: إن ظهر عليه شيء منها كانت مغوثة له في محنة يخلصه الله -تعالىٰ- بها منها ولم نسمها كرامة، وصار الخلاف في التسمية دون المعنىٰ»[1].

وكان أبو بكر الرازي فيما حكي عنه يرمي إلىٰ إنكار حدوث العالم ومن ثم إنكار الصانع، بأن يعترض علىٰ إثبات حدوث العالم بأن الوجود صفة لا يتحصل ولا يعقل، فكيف الحدوث الذي هو كيفية صفة الوجود. فأثبت أبو رشيد النيسابوري علىٰ أبي بكر الرازي هذه الصفة من جهة معقوليتها، وإن تعذرت العبارة عنها، فقال: «وأما ما قاله من أن صفة الوجود إلىٰ ماذا تشيرون بها؟ فإنا نقول له: نشير به إلىٰ ما نعقله من وجود نفسك ووجود غيرك مما تشاهده من الأجسام، وليس من حيث إنه تتعذر العبارة عنه ما يمنع من كونها معقولة، هذا كما أنا نعلم كوننا مدركين ونعقل هذه الصفة من أنفسنا وإن تعذر علينا العبارة عنها سوىٰ أن نحيل السائل إلىٰ نفسه، فإنها لا تخرج من أن تكون معقولة، فكذلك ههنا»[2].

---

(١) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٨٥).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٩٤).

(٢) مناقضة الخصم فيما يذهب إليه تكون من ناحية المعنىٰ:

بناء علىٰ أنه «إنما المبتغىٰ المعاني دون العبارات»[١]، وأن المعاني هي المرعيَّة في أبواب المعقولات؛ صرف المتكلمون جهدهم في مناقدة الخصم وإبطال مذهبه علىٰ المعاني والمضامين، وأغضوا من شأن ما يؤاخذ به إن كان خطأ من جهة الألفاظ والعبارات.

ومن نماذج ذلكم المحور أن الفلاسفة كانوا ينفون أن لله ماهية «لأنه لو كانت له ماهية، لكان الوجود مضافًا إليها وتابعًا لها ولازمًا لها، والتابع معلول، فيكون الواجب الوجود معلولًا، وهو متناقض»[٢]. فرد الغزالي بأن «هذا رجوع إلىٰ منبع التلبيس في إطلاق لفظ الوجود الواجب، فإنَّا نقول: له حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة، أي ليست معدومة منفية، ووجودها مضاف إليها، وإن أحبوا أن يسمُّوه تابعًا ولازمًا فلا مشاحَّة في الأسامي، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود[٣] بل لم يزل هذا الوجود قديمًا من غير علة فاعلية. فإن عنوا بالتابع والمعلول أن له علة فاعلية فليس كذلك، وإن عنوا غيره فهو مسلَّم ولا استحالة فيه»[٤].

وقد أنكر علىٰ الفلاسفة التهويل بالعبارة، ونبَّه علىٰ أن «كل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة»[٥].

ونجد هذا الاستدلال الذي أورده الغزالي عند أبي سعيد المتولي في الرد علىٰ من أنكر من الباطنية أن صانع العالم موجود حقيقة وقولهم: لا نسمِّيه موجودًا لاتصاف المحدثات بذلك، فلو أثبتنا الوجود في حقه لكان يشبهها، وذلك محال. فكان أن ناقضهم المتولي بقوله: «قولهم أن في وصفنا له بالوجود إثبات التشبيه خطأ، لأن الدليل دل علىٰ ثبوت الصانع، والحوادث ثابتة، فثبت بها التشبيه علىٰ مقتضىٰ قولهم، فيلزمهم. وإن زعموا أنَّا لا نسميه ثابتًا، لم يُتفهَّم ذلك، فإن التماثل والاختلاف يتعلق

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ١٨). ونشرة أ. د. النشار، (ص/ ٩٧).

(٢) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٩٠).

(٣) يعني هذا الوجود الواجب للباري ﷻ، وليس الوجود بمعنىٰ الأعيان الظاهرة فليتنبه!

(٤) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٩٠).

(٥) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٧٥).

بما دل الدليل علىٰ ثبوته، لا بما يطلق التسميات والعبارات، فنفيهم تسمية الوجود والإثبات لا ينفعهم»[١].

وفي الرد علىٰ ما ذهب إليه الملقَّب ببرغوث من أن الباري ﷻ لو أراد بعد أن لم يكن مريدًا لكان قد بدا له، فيجب أن يكون مريدًا لم يزل - ذكر القاضي عبد الجبار أن «هذا تعلق بعبارة متىٰ كشفت عنها لم يحصل فيها معنىٰ، وذلك لأنه إن عنىٰ بالبداء إرادته بعدما لم يكن مريدًا، فهو تعليل الشيء بنفسه، وإن أراد ما هو حقيقة اللفظ فذلك إنما يصح فيمن يظهر له من حال الشيء ما لم يكن ظاهرًا من قبل، وهذا يعود إلىٰ العلم، ثم لا يقال في العالم بالشيء بعد أن لم يعلمه، قد بدا له؛ إلا أن يكون قد تقدمت منه إرادة، ثم عقبها بكراهة أو كراهة عقبها بإرادة . . . فإذا كان كذلك استحال في المريد للشيء ابتداء أن يقال: قد بدا له»[٢].

ومن النماذج الداخلة تحت هذا المحور قول القاضي عبد الجبار في الرد علىٰ من زعم أن الكلام غير الصوت: «فإن قال: إني أفصل بين الأمرين بأن طيب الصوت وصفاء الحنجرة يتبين في الصوت دون الكلام، فعلمت أن أحدهما غير الآخر. قيل له: إن نفس الحروف إذا كان مخرجها مخصوصًا يوصف بالصفاء والطيب، لا أن ذلك يرجع إلىٰ الصوت دون الحروف، وكما يقال: إن صوته طيب، فقد يقال: إن كلامه رقيق، وإنه غليظ الكلام. ولا اعتبار في ذلك بالأقوال، وإنما نعتبر المعاني، وقد علمنا أن من جهة المعنىٰ لا يختلف حكم الحروف والصوت في هذه القضية»[٣].

وفي قضية علاقة الذات بالصفات يثبت الأشاعرة الصفات زائدة علىٰ الذات ويحتجون في صفة العلم مثلًا بـ «أنه -تعالىٰ- عالم، والعالم مشتق من العلم، فيجب أن يكون عالما بعلم، وصار هذا كالضارب، فإنه لما كان مشتقًّا من الضرب، وجب في كل ضارب أن يكون ذا ضرب، كذلك في مسألتنا»[٤]، وأجاب القاضي

---

(١) أبو سعيد المتولي، «الغنية في أصول الدين»، (ص/ ٧١). وانظر هذا الدليل أيضًا بقريب من هذه العبارات عند الجويني في «الإرشاد»، (ص/ ٣٨، ٣٧). وقارن بالباقلاني في إيراد هذه الطريقة علىٰ من ينفي كونه -تعالىٰ- عالمًا بعلم، «التمهيد»، (ص/ ٢٠٩، ٢١٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٠١).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (خلق القرآن)، (٧/ ١٩٢).

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٠٧).

عبد الجبار بأن «هذا توصل بالعبارات إلىٰ المعاني، وذلك علىٰ خلاف الواجب[1] يبين ذلك الشيء يعلم أولًا ثم يُعبَّر عنه بعبارة، وأنتم قد عكستم القضية»[2].

وقال القاضي عبد الجبار يخطّئ من يستدل علىٰ أن أحدنا فاعل تصرفاتِ نفسه لأنه لو لم يكن كذلك لما وُصف بكونه محركًا ومسكنًا وضاربًا ومخبرًا فقال: «فأما الاستدلال علىٰ ذلك باشتقاق الأسماء، وأنه لو لم يكن فاعلًا لتصرفه لم يوصف بأنه محرِّك ومُسْكِن وضارب ومخبر كما لا يوصف بذلك من تصرُّف غيره ومما يحدث علىٰ سبيل الاضطرار - فلا يصح؛ وذلك أن الاشتقاق يتبع اللغة، والعبارات لا يوصل بها إلىٰ معرفة المعاني»[3].

وفي ردِّه علىٰ قول الأشاعرة بالكسب قال الحاكم الجشمي: «فإن قالوا: هو كسب لنا. قلنا: لا معتبر بالعبارات، ما الذي يحصل من جهة العبد؟ فإن قالوا: الكسب. قلنا: عن هذا نسألكم، وسنبين الكلام في الكسب وأنه لا يعقل»[4].

وفي باب الكلام عن القضاء والقدر، قال القاضي عبد الجبار: «إن قولكم: إن العبد يفعل الخير والشر، ويصح أن يختار أحدهما علىٰ الآخر يوجب أن في الأمور ما يقع لا بقضائه وقدره، والأمة مجتمعة علىٰ خلاف ذلك، لأنهم يقولون في كل شيء إنه بقضاء الله وقدره. قيل له: إن الكلام علىٰ المعنىٰ لا علىٰ العبارات»[5].

---

(١) في الأصل المطبوع من غير كلمة «خلاف»، وزدتها لأن المعنىٰ لا يستقيم إلا بإثباتها.

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٠٧).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٣٥).

(٤) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ١٣٢).

(٥) القاضي عبد الجبار، «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ضمن «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، (ص/ ١٦٩).

(٣) تفصِّي الخصم بالعبارة عن ما يَلزمه لا يفيده:

من مسالك المتكلمين في اعتدادهم بالمعنىٰ والمضمون دون الألفاظ والأسامي، عدهم هروبَ الخصم عما يتوجَّه عليه من الإلزام بالعبارة دون المعنىٰ لا يخلِّصه مما أُلزمه. وليس ذلك عندهم حينئذ إلا تغيير عبارة لا يترتب عليه ارتفاع الإلزام عنه.

ويورد القاضي عبد الجبار تقريرًا مهمًّا هو أصدق ما يعبَّر به عن ماهية هذا المحور إذ يقول: «كل كلام توصل به إلىٰ إفساد المذهب لم يسقط باختلاف العبارة عن ذلك المذهب؛ لأن الوجه في إفساد المذهب به من حيث المعنىٰ لا من حيث العبارة، فاختلاف العبارات عنه في أنه لا يؤثر فيه كاختلاف العبارات بحسب اختلاف اللغات عن المذهب الفاسد في أن ما يفسد به لا تتغير حاله»[١].

ومن نماذج ذلك ما ذكره السمناني في رده علىٰ المعتزلة قولهم بأن الجوهر والعرض والذات والشيء، جوهر وعرض وذات وشيء في حال عدمه، وثبوت صفاتها لها - ككون الجوهر جزءًا لا يتجزأ، وكون العرض سوادًا وبياضًا وحركةً وطعمًا ورائحةً - في حال عدمها فقال: «قد صرحتم بمعنىٰ القول بقدم جواهر العالم وأعراضه، وإنما تمتنعون من إطلاق هذه العبارة خوفًا من سيوف المسلمين. فإن قالوا: فنحن نقول مع هذا: إنه -أي الباري ﷻ- خلقها وأحدثها وأخرجها من العدم إلىٰ الوجود بجعل الجوهر متحيزًا في مكان، وجعل العرض محمولًا في الجواهر، وجعله كائنًا بعد أن لم يكن كائنًا. قيل لهم: هذه عبارات فارغة ليس تحتها معنىٰ بحال ... فما عولتم إلا علىٰ عبارة فارغة»[٢]. وكرر ذلك في موضع آخر وسمَّىٰ الهروب بالعبارة روغان الثعلب مع التصريح بقدم الجواهر والأعراض[٣].

وعوَّل الأشاعرة في إثبات الكسب علىٰ شبهة لم يعدها القاضي عبد الجبار شيئًا لكونها من جهة العبارة لا غير. يقول: «ومنها قولهم (يعني القائلين بالكسب): إنه قد حصل الاتفاق علىٰ أنه -تعالىٰ- مالك لكل شيء، وأفعالنا داخلة في هذه الجملة،

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٨٨).

(٢) السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٦٩، ٢٧٠).

(٣) انظر: السمناني، «البيان»، (ص/ ٤٥٨). وانظر أيضًا: (ص/ ٦٠٢).

وإذا كان مالكًا لها، وجب قدرته عليها، فإذا وجدت تكون فعلًا له وخلقًا من جهته. وهذه شبهة مبنية علىٰ عبارة، ولا يصح إثبات المعاني بالعبارات»[1].

وسمَّىٰ الباقلاني التملص من الإلزام بالعبارة مراوغة، وكان ذلك وصفًا لما حاول به الملكية من النصارىٰ التخلص بالعبارة من إلزام الباقلاني إياهم أن يكون الجوهر إما موافقًا للأقانيم الثلاثة وإما مخالفًا لها. قال: «وإن قالوا: لا نقول إنه موافق ولا مخالف لها، قيل لهم: فإنه لا بد أن يسد مسدها فيوافقها، أو لا يسد مسدها فيخالفها. وهذا المعنىٰ نفسه هو الذي نعنيه بالاتفاق والاختلاف، فلا معنىٰ للمراوغة»[2].

وأعجز القاضي عبد الجبار مطلِقَ الجسم علىٰ الله عن التوصل إلىٰ قدمه وإثبات الوحدانية، لِما يلزم علىٰ إثبات الجسمية وما يستتبعه من المعاني، فقال: «اعلم أن من اعتقد أن القديم -جل وعز- جسم فلا شبهة في أنه لا يمكنه العلم بأنه قديم، فضلًا عن أن يعلم أنه لا ثاني له، وكيف يصح أن يعلم أنه واحد وهو يثبته من جنس سائر الأجسام في المعنىٰ، وإن نفاه بلسانه»[3].

ومن نماذجه عند الفلاسفة قول ابن سينا ردًّا علىٰ من صادر علىٰ المطلوب بجعل المتنازَع عليه مقدمة: «فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن، فكيف يكون مقدمة في إبطال نفسه، أَفَبِأَنْ يغيِّر لفظها تغييرًا لا يتغير به المعنىٰ؟»[4]. وهذا يوضح أن تغيير اللفظ تغييرًا ليس ناتجًا عن تغيير المعنىٰ لا يفيد.

وفي الرد علىٰ الباطنية وبعض الفلاسفة الذين أَبَوا وصْف الله -تعالىٰ- بأي صفة من صفات الإثبات، قال أبو القاسم الأنصاري «أتثبتون الله -تعالىٰ- أم تَنفونه؟ ولا واسطة بينهما. فإن أثبتوه فيلزمهم من إثباته ما حاذروه، فإن الحادث ثابت. فإن قالوا: ليس بمنفيٍّ. قلنا: نفي النفي إثبات، كما أن نفي الإثبات نفي، وإذا لزم الثبوت من نفي النفي حصلت المماثلة، فإن الثبوت متحقق فينا. فإن قالوا: نحن لا نطلق

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (ص/ ٤١٦).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٨٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ٣٤١).

(٤) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الثالث (الإلهيات)، (ص/ ١١٥).

الإثبات علىٰ صفاته، ولا ننطق به؛ قلنا: فقد نطقتم في صفات الرب بالإثبات أو بصيغةٍ تتضمَّنه، والمقصد من العبارات معناها»[1].

ولأن الإلزام لا يكون إلا علىٰ المعنىٰ، يعترف القاضي عبد الجبار أن ما ألزموا به القائلين بنسبة جميع الأفعال إلىٰ الله بأن يكون الله علىٰ قولهم هذا ظالمًا لأن في الأفعال ظلمًا، وفاعل الظلم ظالم - إلزام أمر يهون لأنه إلزام من جهة العبارة لا المعنىٰ، وإن لم يخل من فائدة[2].

---

(١) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٥٧).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٣٧).

(٤) الموافقة والمخالفة للمذهب تكون من حيث المعنى:

في مناقشات المتكلمين والفلاسفة نجد تهوينًا من شأن الخلاف إن كان من حيث العبارة واللفظ، بناء علىٰ أن مثل هذا الخلاف يزول بالرد إلىٰ اللغة والاصطلاح أو الشرع، وما أيسره! أو «هو سهل المَدْرَك»، كما يقول الجويني[1]. أما إذا كان خلافًا من حيث المعنىٰ فيعظم خطره، ويجل أمره، ويحتاج حالتئذ إلىٰ الجهد العقلي لإفهام الخصم، وردِّه إلىٰ الصحيح فيما ينازع فيه، وهذا هو العمل الاستدلالي الصميم.

في كيفية إفادة النظر العلم يعد الجويني القائلين بأن إفادة النظر العلم بطريق الإيجاب - مصيبين المعنىٰ وموافقين له إذا رجعوا بالإيجاب إلىٰ معنىٰ «التضمن» علىٰ ما يقوله هو، فيقول: «وأما من ذهب إلىٰ أن النظر يوجب العلم، فيقال له: من حكم الموجَب علىٰ أصول المتكلمين أن يقارن موجِبَه، ولا يسوغ استئخار الموجَب عن الموجِب؛ ولو كان النظر موجبًا للعلم لقارنه، كما تقارن العلة معلولها، وإن رجع هذا القائل في تفسير «الإيجاب» إلىٰ «التضمن» الذي ذكرنا، فقد أصاب المعنىٰ وأخطأ اصطلاح الأصوليين»[2].

وترد في مسائل الجوهر والعرض عدة نماذج تطبيقية تندرج تحت هذا المحور، فأبو رشيد النيسابوري يثبت موافقة أبي القاسم البلخي من حيث المعنىٰ في أن الجوهر يجوز أن يفارق غيره من الجواهر وإن لم يصح ألا يلاقيه في الثاني، فيقول: «لا خلاف بين شيوخنا في أن ذلك يصح، وقال شيخنا أبو القاسم فيما خالف أصحابه: إن الجوهر لا يفارق جوهرًا آخر ولا يصح أن يلاقيه في الثاني. وهذا خلاف في عبارة؛ لأن الذي نريد بقولنا مفارقة يثبته[3]، وإنما يمتنع من تسميته بهذا الاسم، ولا معنىٰ للمشاحة في الأسماء إذا وقع الاتفاق علىٰ المستفاد منها»[4].

---

(١) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٢٦٦). وانظر: (ص/ ٤٥٣). وله أيضًا: «التلخيص في أصول الفقه»، (٢/ ١٠٢).

(٢) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ١١).

(٣) يعني أن أبا القاسم الكعبي يثبت معنىٰ المفارقة.

(٤) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٥٩).

وقال في أن الجزء لا يوجد إلا ويكون متحيزًا، ولا يجوز أن يوجد كذلك إلا ويكون كائنًا في جهة من الجهات، وأنه لا خلاف بين شيوخه البصريين في ذلك: «وقد قال أبو القاسم: إن الجوهر لا يحصل في جهة إلا إذا كان هناك جوهر آخر، ولا يكون متحيزًا إلا إذا كان هناك جوهر آخر، والأقرب أن يكون هذا الخلاف أيضًا خلافًا في عبارة؛ لأن الذي نعنيه بقولنا متحيز هو ما له ولأجله تتعاظم الأجزاء بانضمام البعض إلىٰ البعض، وهذا ما يثبته، وإن كان يمتنع من تسميته بأنه متحيز . . . وإذا سلم المعنىٰ فلا بد من أن يعبر عنه بعبارة[1]، ولا عبارة أولىٰ مما اخترناه»[2].

والجويني يرد علىٰ من يرىٰ أن الجوهر أعراض مجتمعة وأنه عين الأعراض- بأن الجوهر متحيز باتفاق بين الجميع وموافقة الخصوم، فـ «حقيقة الجوهرِ التحيُّزُ، فمن أثبت متحيِّزًا فقد أثبت جوهرًا، وآل الكلام معه إلىٰ التسمية والتناقش فيها»[3].

ويرد القاضي عبد الجبار علىٰ الثنوية في قولهم بقدم النور والظلمة، ويلزمهم بأن يكونا محدَثين لما يتعاقب عليهما من الأعراض، وهي محدثة، وما لا يخلو من الحادث محدث. فإذا أنكروا الأعراض كذَّبهم في هذا وعدَّهم موافقين في إثبات الأعراض بالمعنىٰ وإن أنكروا ذلك ونفوه باللفظ، ويجزم بأنه «لا بد لهم من إثبات الأعراض، لقولهم بممازجة النور للظلمة وحصول التركيبات المختلفة، لأنها لا يصح أن تختلف إلا لمعانٍ فيها، لولاها لم تكن لتحصل بما هي عليه من الصفة دون سائر الصفات، فلا يمكنهم القول بأنها ليست غير الأجسام، لأن هذه الأعراض يصح هي غير الأجسام وهي الأعراض، لأن هذه الأعراض يصح أن تعدم مع بقاء الجسم، فيجب كونها غيرًا لها. ومتىٰ سلموا لنا ما ذكرناه وادعوا أنها ليست بغير الأجسام، فهم منازعون لنا في العبارة، والمضايقة فيها لا وجه له»[4].

ويمثل هذا تمامًا رد عبد القاهر البغدادي علىٰ جميع منكري الأعراض مع إثباتهم معانيَ تقوم بالأجسام، وليست هي بذات الأجسام، وإذ ليس العرض إلا هذا، فهم

(١) فيه أيضًا أن المعاني سابقة علىٰ الألفاظ.

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٦١).

(٣) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ١٤٩).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٢٤).

-إذن- موافقون في المعنىٰ ولا عبرة بالخلاف في التسمية. يقول البغدادي: «الخلاف في إثبات الأعراض مع الأصم ومع طوائف من الدهرية والسُّمَنية نفوها كلها، وزعموا أن المتحرك متحرك لا بحركة، والأسود أسود لا لسواد يقوم به، ونفوا جميع الأعراض. ودليلنا عليهم وجودنا الجسمَ يتحرك بعد كونه ساكنًا، ولا يجوز أن يكون تحركه لعينه، لوجود عينه في حال سكونه غير متحرك، فعلمنا بذلك أن تحركه كان لمعنىٰ فيه غير ذاته، وكذلك رأينا الجسم أسود بعد أن كان أبيض، ولم يكن أسود لعينه، لوجود عينه في حالٍ لم يكن فيها أسود، فعلمنا أنه ربما كان أسود لمعنىٰ قام به، فمن سلَّم لنا قيام معنىٰ به ونازع في اسمه فالخلاف في الاسم دون المعنىٰ»[1].

وهذا الاستدلال بهذه الطريقة نفسها كان قد أورده في إثبات أن العلوم معان قائمة بالعلماء غير العلماء، والرد علىٰ هؤلاء جميعًا أيضًا في أنهم ينفون العلم ويثبتون كل عالم بلا علم[2].

أما ابن متويه فيقول في نهاية الكلام عن تماثل الألوان، وأن السواد مثل السواد، والحمرة مثل الحمرة، وكذلك بقية الألوان: «فإن قال: هلَّا اختلف السوادان إذا كان أحدهما قبيحًا والآخر حسنًا علىٰ ما يقوله الشيخ أبو القاسم، فإنه قال بذلك، وجعل الوجه فيه أن العقل فاصل بينهما. قيل له: العقل إنما فصل بينهما في الحسن والقبح، ولا تأثير لهما في وقوع الاختلاف، لأنه قد يشتمل الجنس الواحد علىٰ قبيح وحسن. فإن أراد بالمخالفة ما قاله فهو كلام في عبارة، والمعنىٰ ما تقدم»[3].

وشغب المعتزلة علىٰ الأشعرية أنهم مختلفون في كون الباري -تعالىٰ- باقيًا، هل بذاته أو ببقاء؟ مع ادعائهم أنه لا خلاف بينهم في نفي أو إثبات يوجب تكفيرًا أو تضليلًا بعضهم لبعض، كما بين المعتزلة، ثم هم في هذه المسألة ينكرون علىٰ مشايخهم ما أنكروه علىٰ المعتزلة، فيُضَلِّلون المعتزلة ولا يُضَلِّلون المشايخ. وقد أبان

(١) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٣٦، ٣٧).

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ٧، ٨).

(٣) ابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ٢٥٨).

أبو القاسم الأنصاري أن الخلاف بين الأصحاب من الأشاعرة من جهة العبارة وليس من جهة المعنىٰ[1].

وخالف أبو القاسم البلخي في كون الباري -تعالىٰ- مدركًا، فرَبَأ أبو رشيد النيسابوري أن يكون خلاف البلخي من جهة المعنىٰ، علىٰ معنىٰ أن يكون منكرًا لمعنىٰ كونه -تعالىٰ- مدركًا من أنه الحي الذي لا آفة به، ومن ثم «يجب أن يكون خلافه من حيث العبارة لا من حيث المعنىٰ، لأن الخلاف من حيث المعنىٰ مما يعظم ويُخاف علىٰ صاحبه»[2]. ويعني بذلك أن يكون خلافه من حيث لا يجوز أن يسمَّىٰ الله مدركًا بمعنىٰ الشم والذوق واللمس.

وفي إثبات كونه -تعالىٰ- مريدًا، والرد علىٰ من يحيل اتصافه بذلك لما يوجب ذلك من التغير عليه، قال القاضي عبد الجبار: «القول بأنه قد حصل -تعالىٰ- مريدًا بعدما لم يكن كذلك لا يوجب تغيره، تعالىٰ عن ذلك، فلم يجب استحالة كونه مريدًا، والمريد متىٰ أراد الشيء بعد أن لم يكن مريدًا لا يحصل متغيرًا من هذا الوجه أيضًا، فما قاله لا يصح. وإن أراد بالتغير كونه مريدًا بعدما لم يكن مريدًا فالمعنىٰ الذي يقصد إليه صحيح عندنا، وإن كان مخطئًا في العبارة»[3]. فجعل مخالِفَه موافقًا له في أن الباري -تعالىٰ- مريد بإرادة حادثة علىٰ ما يقوله القاضي والمعتزلة بعامة، إذا قصد بالتغير تجدد صفةٍ له!

وقال: «من قال إنه -تعالىٰ- يريد المعاصي، ولا يرجع بذلك إلا إلىٰ نفي القهر والغلبة فقط، فهو مخالف في العبارة وموافق في المعنىٰ، فيجب أن نبين خطأه من جهة اللغة»[4].

ومن الغريب أن الجويني في إثبات صفة الكلام للباري ﷻ وما يتعلق بها، يبدو كمن يسعىٰ إلىٰ المقاربة بينهم وبين المعتزلة، فيرد ما اختلفا فيه إلىٰ العبارة، ويجعلهم

(١) راجع: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٦٧٦ - ٦٨٤).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٦٧، ٥٦٨).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ١٠٦، ١٠٧). وانظر له أيضًا: «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٤٤٠، ٤٣٩).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ٢)، (الإرادة)، (٦/ ٢٩٥).

موافقين في المعنىٰ «فإن ما أثبتوه وقدروه كلامًا، وهو في نفسه ثابت، وقولهم: إنه كلام الله تعالىٰ، إذا رُدَّ إلىٰ التحصيل آل الكلام إلىٰ اللغات والتسميات؛ فإن معنىٰ قولهم: هذه العبارات كلام الله، أنها خلقه. ونحن لا ننكر أنها خلق لله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلمًا به، فقد أطبقنا علىٰ المعنىٰ، وتنازعنا بعدُ في الاتفاق في تسميته»[1].

ثم يقول: «ثم نقول بعد معارضتهم: قد زعمتم أن القرآن كلام الله، وإذا روجعتم في معنىٰ إضافة الكلام إلىٰ الباري -تعالىٰ- لم تُبدُوا وجهًا في الاختصاص سوىٰ كونه فعلًا له، والذي زعمتم أنه فعله فأنتم مساعَدون عليه من مذهبنا، وهو أقصىٰ غرضكم بإضافة الكلام إلىٰ الله -تعالىٰ-. فقد تساوت الأقدام في إضافة الكلام إلىٰ الله -تعالىٰ- وبقي تنازع في تسميات وإطلاقات. وليس من البعيد عندنا إضافة فعل الله -تعالىٰ- إليه إذا استقر الشرع علىٰ العقل فيه، وهذا يدرأ عنا جميع ما شغبوا به»[2].

فهل يُستبشع ويستعظم بعد هذا أن يقال: إن الأشعرية في الحقيقة تقول بخلق القرآن، أو يكيع القائل عنه؟!

ومعلوم من مذهب الأشاعرة أنهم لا يقولون كما تقول الماتريدية بصفة التكوين، ويرون كون الباري- تعالىٰ- خالقًا صفةَ فعلٍ لا صفة ذات، وأنه ليس موصوفًا في الأزل بكونه خالقًا، وأن التكوين عين المكوَّن، لكن بعض الأشاعرة قال بأن الله -تعالىٰ- كان موصوفًا في الأزل بكونه خالقًا، لكن لا كما تقول الماتريدية من أن الله كان موصوفًا بكونه خالقًا في الأزل بالخالقية، ولم يفسِّروا ذلك بالاقتدار علىٰ الخلق؛ ومن ثم عد الجويني من قال من الأشاعرة بما تقدم موافقًا لجملة الأصحاب في المعنىٰ، وعلة ذلك أن قد «عنىٰ هؤلاء بذلك كونه قادرًا علىٰ الخلق والاختراع، والاختلاف يؤول إلىٰ العبارات دون المعاني»[3].

وفي علاقة الذات بالصفات، وقول المعتزلة إن الله عالم بذاته، لأنه لو كان له علم لا يخلو؛ إما أن يكون مثلًا له، فيكون كهو، وهذا محال وكفر، وإما أن يكون مخالفًا

---

(١) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١١٦، ١١٧).

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٢٤). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٦٤٨).

(٣) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٥٣٧).

فيكون غيرًا له، وأن يكون مع الباري في القدم غيرٌ له، فقال الباقلاني: «إن عنيتم بخلاف القديم سبحانه لعلمه بُعْدَ شَبَهِه منه، وأنه لا يسد مسده ولا ينوب منابه، وأنه لا يستحق من الوصف ما يستحقه، ولا يجوز عليه من الأوصاف جميع ما يجوز عليه؛ فهذا صحيح في المعنىٰ، وإن كانت العبارة ممنوعًا منها لا تجوز باتفاق، أو سمع، أو دليل أوجب ذلك إن قام عليه دليل»[1].

وبمثل هذا وعلىٰ القضية نفسها في إثبات صفة العلم وأن الله عالم بعلم وليس عالمًا لذاته، جمع الغزالي في الرد بين ما تقوله المعتزلة والفلاسفة: «نقول للفلاسفة والمعتزلة: هل المفهوم من قولنا: عالم، عين المفهوم من قولنا موجود أو فيه إشارة إلىٰ وجود وزيادة؟ فإن قالوا: لا، فإذن كان من قال: هو موجود عالم كأنه قال: هو موجود موجود، وهذا ظاهر الاستحالة، وإذا كان في مفهومه زيادة، فتلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود أم لا؟ فإن قالوا: لا فهو محال، إذ يخرج به عن أن يكون وصفًا له، وإن كان مختصًا بذاته فنحن لا نعني بالعلم إلا ذاك، وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة علىٰ الوجود التي يحسن أن يشتق للموجود بسببه اسم العالم. فقد ساعدتم علىٰ المعنىٰ، وعاد النزاع إلىٰ اللفظ. وإن أردتَ إيراده علىٰ الفلاسفة قلتَ: مفهوم قولنا قادر هو مفهوم قولنا عالم أم غيره[2]؟ فإن كان هو كذلك بعينه فكأنَّا قلنا: قادر قادر. فإنه تكرار محض، وإن كان غيره فإذن هو المراد. فقد أثبتم مفهومين، أحدهما يعبر عنه بالقدرة والآخر بالعلم، ورجع الإنكار إلىٰ اللفظ»[3].

ويوشك الباقلاني أن يكون قائلًا بموافقة مذهب أبي هاشم الجبائي في القول بالحال للأشاعرة إذا رجع بهذه الحال إلىٰ الصفة ما تدل عليه هذه الحال، لأن هذه الحال «إن كانت معدومة، استحال أن توجب حكمًا وأن تتعلق بزيد دون عمرو وبالقديم دون المحدث؛ وإن كانت موجودة وجب أن تكون شيئًا وصفة متعلقة

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢١١، ٢١٢).

(٢) «وإنَّما سلك مع الفلاسفة هذا المسلك دون ذكر الذات، لأنهم لا يثبتون صفة وجودية غير وجود الذات، وما سوىٰ ذلك فهي صفات سلوب عندهم». المحقق، (هامش/ ٢)، (ص/ ١٩٧).

(٣) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٩٧، ١٩٨).

بالعالم. وهذا قولنا الذي نذهب إليه. وإنما يحصل الخلاف في العبارة، وفي تسمية هذا الشيء علمًا أو حالًا. وليس هذا بخلاف في المعنىٰ. فوجب صحة ما نذهب إليه في إثبات الصفات»[١].

وفيما لا يجوز علىٰ الله، ينفي المتكلمون عنه -تعالىٰ- الجسمية، التي تستلزم التأليف والتركيب، فمن أطلق عليه الجسم علىٰ غير هذا المعنىٰ نوزع فيه من جهة اللغة أو الشرع لا لحق العقل، يقول الغزالي: «ندعي أن صانع العالم ليس بجسم؛ لأن كل جسم فهو مؤلف من جوهرين متحيزَيْن، وإذا استحال أن يكون جوهرًا استحال أن يكون جسمًا. ونحن لا نعني بالجسم إلا هذا، فإنْ سمَّاه مُسَمٍّ جسمًا ولم يُرِدْ هذا المعنىٰ، كانت المضايقة معه لِحَقِّ اللغة أو لحق الشرع، لا لحق العقل، فإن العقل لا يحكم في إطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التي هي اصطلاحات»[٢].

وكان شيخُه الجويني قد قال فيمن أثبت تقَدُّس الباري- عن خصائص الأجسام، وأحال كونه مؤلَّفًا، ثم أطلق الجسم في حق الله - تعالىٰ وتقدس- علىٰ معنىٰ الوجود أو القيام بالنفس: «ومن سلك هذا المسلَك آل الكلام معه إلىٰ التنازع في الإطلاق والتسمية نفيًا وإثباتًا»[٣].

وكذلك صنع الغزالي في نفي كونه -تعالىٰ- جوهرًا، قال: «فإن قيل: فبمَ تنكرون علىٰ من يسميه جوهرًا ولا يعتقده متحيزًا؟ قلنا: العقل عندنا لا يوجب الامتناع من إطلاق الألفاظ، وإنما يُمنع عنه إما لحقّ اللغة، وإما لحق الشرع»[٤].

وفي نفي كونه ﷻ عرضًا، فيقول: «وإن أراد المنازع في تسميته بالعَرَض أمرًا غير

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٠١). ولعل هذا النص يشير إلىٰ إرهاصات موافقة الباقلاني القائلين بالأحوال في القول بها وإثباتها. وقد استقر رأيه علىٰ إثباتها كما سبق ذكره.

(٢) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٠٩). وانظر أيضًا: الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ١٩٤، ١٩٥). والحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٨٩).

(٣) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٤٢٥).

(٤) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٠٧).

الحالّ في الجسم وغيرَ الصفة القائمة بالذات، كان الحقُّ في منعه للّغة أو للشرع لا للعقل»[١].

وفي نفي ما تقول المعتزلة وعامة النَّجّاريَّة من كونه -تعالىٰ- بكل مكان، يجعل أبو المعين النسفي خلافهم في عبارة لكونهم قائلين باستحالة تمكن الله -جل جلاله- في الأمكنة، وإنما قصدوا بكونه في كل مكان الإحاطة بالعلم والتدبير، وإن كان يؤاخذهم في إطلاق هذا اللفظ الذي يؤدي بظاهره إلىٰ الكفر والضلال. يقول: «وما يقوله المعتزلة وعامة النَّجّاريَّة: إنه -تعالىٰ- بكل مكان بمعنىٰ العلم والقدرة والتدبير دون الذات، فهذا منهم خلاف في العبارة. فأما في المعنىٰ فقد ساعدونا علىٰ استحالة تمكنه في الأمكنة، ونحن ساعدناهم علىٰ أنه عالم بالأمكنة كلها، وكلها تحت تدبيره، غير أن بهم غِنْيَة عن إطلاق هذه العبارة الوحشية في هذا المراد، ومن الذي اضطرهم إلىٰ إطلاق هذه العبارة التي ظاهرها يوجب ما هو كفر وضلال، وأي ضرورة دعتهم إلىٰ ذلك ولم يرِدْ به نص لا في الكتاب ولا في الأحاديث المشهورة، فإذا الواجب علينا عند انعدام النص صيانة هذا المعنىٰ عن هذا اللفظ الوحش»[٢].

وهذا كلام مهم كان لا بد أن يصدر عن المتكلمين، فإن العقل وإن لم يجوِّز أن يكون حاكمًا علىٰ الإطلاقات والعبارات، فإن الشرع لا شك يمنع من إطلاق ما لم يأذن به الله في حق نفسه جل شأنه. ويؤكد القاضي عبد الجبار أن من الإطلاقات ما يُعلم بالضرورة من الدين أنه مستوجبٌ للكفر، يقول: «كل ما كان مما لا يجوز إلا علىٰ الأجسام، فيجب نفيه عنه -تعالىٰ- وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ معرضة للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال، وهذا كله إذا كان الخلاف واقعًا من جهة المعنىٰ، فأما إن قيل: إنه -تعالىٰ- جسم بمعنىٰ أنه موجود لا يحتاج في وجوده إلىٰ غيره، فالمعنىٰ صحيح والعبارة فاسدة؛ لأن هذه اللفظة موضوعة لما يقبل التزايد، فلا يصح إجراؤها علىٰ الله تعالىٰ، وصارت الألفاظ التي يروم السائل إجراءها علىٰ الله -تعالىٰ- علىٰ

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١١٠).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٧٤). وإذا كان هذا معنىٰ ما يقصده المعتزلة من أن الله في كل مكان، فلا معنىٰ لمن يلزمهم علىٰ هذا القول أن يكون الله في الحشوش والأماكن القذرة و ... إلخ.

ضربين: أحدهما يُعلم بضرورة الدين أن المطلِق لها يكفر بذلك، مثل قول القائل: هو شيخ، وشخص، وجسد، وطفل، ورجل، إلىٰ ما شاكل ذلك، والآخر يُعرف بطريقة من التأمل والنظر، مثل قول القائل: هو جسم، فإن المطلِق لهذا اللفظ إن نفىٰ المعنىٰ لا يكفر، وإنما نبيِّن خطأه من جهة العبارة»[1].

ونفىٰ القاضي عبد الجبار أن يسمىٰ الله -تعالىٰ- نفسًا وعقلًا وعلة، بيد أن القائلين بذلك «لو أنهم أرادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشاحة بيننا وبينهم إلا في العبارة، والمرجع فيها إلىٰ أرباب اللسان وأهل اللغة، ومعلوم أنهم لا يسمون الفاعل نفسًا ولا عقلًا ولا علة»[2].

وردًّا علىٰ من قال: العالم علة العالم، قال الماتريدي: «إن أراد به أنه يُحدِثه، فذلك مستقيم، وتسميته علةً فاسد»[3].

ونحو هذا الاستدلال استُعمِل في الرد علىٰ من علَّق حدوث الحوادث علىٰ الطبع، قال الباقلاني: «فإن قالوا: إن هذا الطبع القديم هو شيء حي عالم قادر، ليس بموجب للأفعال ولا علة لها، بل يفعلها بالقدرة والاختيار، أقروا بالحق وصانع العالم الذي نثبته تعالىٰ، وإن خالفونا في تسميته طبعًا. وكان هذا عندنا محظورًا بالشرع لا بالعقل»[4].

ومثله تمامًا قال القاضي عبد الجبار: «يقول قائل: هلَّا صح حدوث هذه الأجسام بطبع من دون أن تحتاج في حدوثها إلىٰ فاعل ومحدث؟ والخلاف في ذلك يحتمل أن يكون من جهة العبارة، ويحتمل أن يكون من جهة المعنىٰ، فمتىٰ سلم الخصم بحاجة هذه الحوادث إلىٰ من يختص بصفات من نحو كونه قادرًا وعالما ومريدًا، ثم سمىٰ ذلك طبعًا، فهو خلاف في العبارة»[5].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٠٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٢٠، ١٢١). لفظ النفس ثابت في الكتاب العزيز والسنة الصحيحة، ومن ثم أثبته المتكلمون كما مر في الفصل السابق، ونفته المعتزلة. أما تسمية الله علة وعقلًا وعاقلًا ومعقولًا كما يقول الفلاسفة، فلم يرد به الشرع، ولا يجوز إطلاقه.

(٣) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٩٨).

(٤) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٦).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٠١).

وقال يصور الخلاف الحقيقي في رؤية الباري -تعالىٰ- في الآخرة بين المذاهب تصويرًا دقيقًا، فيقرر أن الذي وقع فيه الخلاف هو الرؤية فقط، وليس إدراكه -تعالىٰ- بسائر الحواس، ولم يتجاسر أحد علىٰ القول به، لكونه معلوم البطلان بالشرع، وانعقد عليه الإجماع «وإنما أظهر ابن أبي بشر ما خرج به عن هذه الجملة من قوله: إنه يصح إدراكه -تعالىٰ- بغير هذه الحاسة، حتىٰ أجاز أن يُسمع ويُشم ويذاق ويلمس، فما كان من باب المعنىٰ أثبته، وامتنع من العبارة، لقوله: إن السمع ما ورد به. وليس هذا من باب ما يجب الاشتغال به، فإن ضرورة الدين تُكذِّب قوله، ويسقط عن عداد من يشتغل بخلافه، وإن كان دليلنا علىٰ نفي الرؤية يدل علىٰ نفي إدراكه بغير ذلك من الحواس»[1]. فانظرْ وتأملْ كيف جعله مخالفًا لما أنه أثبت المعنىٰ وإن كان قد امتنع من إطلاق كونه -تعالىٰ- مسموعًا ومشمومًا ومذوقًا وملموسًا، لأن الشرع لم يرد بها!

وفي باب التوليد حاول القائلون -ممن يتابعون النظام والجاحظ- بأن المتولدات تقع من العبد طباعًا- أن يسوِّي بين مذهبهم وبين توليد شيء شيئًا مخصوصًا، ووافق القاضي عبد الجبار علىٰ هذه التسوية من جهة المعنىٰ ويكون الخلاف في العبارة، لولا أنهم لا يقصدون هذا المعنىٰ أصلًا، قال: «فإن قيل: فأنتم قد تخصون السبب في باب التوليد نحو النظر في توليده للعلم خاصة دون غيره، وكنحو المجاورة في توليد التأليف، وكنحو الاعتماد خاصة لأنه يولِّد في الجسم الحركة إلىٰ المكان الثاني دون الثالث، ويوجب حركة يمنة دون يسرة، وكذلك في بعض الجهات دون بعض، مع أنه يولد الشيء وضده، فهلا أجزتم مثله في المعنىٰ الذي نجعله طبعًا؟ قيل لهم: إن كنتم تجعلون الطبع معنىٰ من المعاني يوجب انحدار الثقيل، فهو الذي نجعله اعتمادًا وثقلًا وتجعلونه طبعًا، فقد عاد الخلاف إلىٰ عبارة وتسمية، ولكنكم لا تريدون ذلك، لأنكم تقولون بأمر من الأمور يوجب، ثم الموجَب لا يتعلق بالفاعل الموجِب، وعندنا يتعلق به، ويقف علىٰ أحواله ودواعيه»[2].

وقد أعاد هذا في الصفحة التالية بإيجاز، فقال: «ما يقولونه في الأسباب التي هي

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٢٠٩).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٨٧).

الاعتماد، فقد بيَّنا أنه ربما عاد الأمر فيه إلىٰ الخلاف في العبارة، وما يتصل بالمعنىٰ فقد بيَّنَّا فيه وجه الفرق بين المسألتين»[1].

وعد القاضي عبد الجبار من أراد بأن ما حصَّله المكتسب من الحرام رزقُ الله له علىٰ معنىٰ أن العبد مُكِّن منه وتملَّكه، مع تحريم ذلك عليه ووجوب منعه منه، كان موافقًا في المعنىٰ دون العبارة، يقول: «من نسب الحرام إلىٰ أنه رزق لمن تناوله، فقد وصف الله -تعالىٰ- بأنه رزقه الحرام، وأنه من الله، ويوهم ذلك أنه -تعالىٰ- فعل القبيح، أو أباحه، أو دل علىٰ حسنه، أو حكم بذلك فيه، أو أنه أباح المنع مما رُزِقَه العبد إلىٰ ما شاكل ذلك. فأما إذا اعترف الخصم بأن ما تناوله الظالم محرَّم عليه، يستحق به الذم والعقاب واللعن والحد، وأنه -تعالىٰ- منعه من ذلك، وأوجب علينا منعه منه، وأنه يلزمه ألا يتناول ذلك ويرده إلىٰ صاحبه، (لا شك أن هذا مذهب كل مسلم) ثم قال مع ذلك: إني أُسمِّيه رزقًا له، أريد بذلك أن يده قد احتوت عليه، وقد مُكِّن منه كتمكينه من أملاكه؛ فقد أصاب المعنىٰ وأخطأ في العبارة، فالوجه في بيان خطئه من الوجه الذي قدمناه في حد الرزق»[2].

وفي تضاعيف الكلام عن مائية العقل ومناقشة من جعل العقل جوهرًا أو آلة أو حاسة أو قوة، جعل القاضي عبد الجبار جميعهم موافقًا إن أصاب المعنىٰ، فقال فيمن أطلق عليه جوهرًا: «ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أُريد بذلك أنه الأصل للعلوم، وإن كان ذلك مخالفًا للغة وللاصطلاح، فإن أرادوا به هذا المعنىٰ فقد أصابوا المعنىٰ وأخطأوا اللفظ، وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر فقد دللنا علىٰ خلافه»[3].

وفيمن أسماه آلة: «إن أراد بذلك أنه يتوصل به إلىٰ اكتساب العلوم والاستدلال بالأدلة، فذلك مما لا يمنع منه في المعنىٰ، وإن كان القائل به مخطئًا في العبارة؛ لأن الآلة من جهة التعارف في اللغة والاصطلاح لا تجري إلا علىٰ الأجسام»[4].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٨٨).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٤٠).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٧٧).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٧٨).

وفيمن يقول أنه حاسة: «إن أراد بذلك أن العقل يتوصَّل إلىٰ تحصيل العلوم عن النظر والاستدلال، فيوصف لذلك بأنه حاسَّة تشبيهًا له بالحواس التي تُدرَك بها الأمور، وتعلم عند الإدراك، فقد أصاب المعنىٰ، وأخطأ في اللفظ؛ لأنهم لا يسمون كل ما أدَّىٰ إلىٰ العلم حاسة»[1].

وفيمن سمَّاه قوة: «إن أراد به أنه لولاه لما صح الاستدلال والنظر علىٰ وجه يؤديان إلىٰ العلوم، فشبَّهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكن بها من الفعل، فهو مصيب في المعنىٰ، وإن وضَعَ اللفظ في غير موضعه»[2].

وقال عن النصارىٰ: «إن قالوا: إن الإله ثلاثة أقانيم ولم يرجعوا بذلك إلىٰ ثلاث ذوات مخصوصة بصفات، لم يحصل خلافهم إلا في العبارة إذا رجعوا بالصفات إلىٰ كونه -تعالىٰ- عالمًا حيًا»[3].

أما نماذج هذا المحور عند الفلاسفة؛ فانطلاقًا من أنهم لا يناقشون في الأسماء، وإنما يعولون علىٰ المعاني، قال العامري: «القول في الإبصار: إن الأفعال بالإضافة إلىٰ فاعلها مُفْتَنَّة علىٰ أقسام ثلاثة: منها ما هي بالذات، ومنها ما هي بالأداة، ومنها ما هي بالآلات . . . وإن آثر واحد من الناس أن يسمِّي الأداة آلة والآلة أداة لم نناقشه في الاسم إن يكن المعنىٰ عنده محصَّلًا معقولًا»[4].

وقال في موضع آخر: «إن غيرَّ أحدٌ الأسامي، وسمَّىٰ الأداة عدة والعدة أداة فهنيئًا له، ولا مناقشة لنا فيه بعد أن يكون الغرض مفهومًا»[5].

وإذ يخالف ابن سينا الشرع فيثبت لله ما لم يأذن به الله، فيطلق علىٰ الله -تعالىٰ وتقدس- أنه لاذّ ومُلْتَذّ، لا يمانع ابن سينا أن يختار من يستبشعها من التسميات غير هذه الإطلاقات، علىٰ أن يكون موافقًا في المعنىٰ، فيقول: «الأوَّل أفضل مدرِك

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٧٨).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (ص/ ٣٧٩).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٨٦).

(٤) العامري، «القول في الإبصار والمبصَر»، ضمن «رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية»، (ص/ ٤٣٠).

(٥) العامري، «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، ضمن «رسائل العامري»، (ص/ ٢٥٩).

بأفضل إدراك لأفضل مدرَك، فهو أفضل لاذٌّ ومُلْتَذّ، ويكون ذلك أمرًا لا يقاس إليه شيء، وليس عندنا لهذه المعاني أسامٍ غير هذه الأسامي، فمن استبشعها استعمل غيرها»[1].

(١) ابن سينا، «الشفاء»، (إلهيات الشفاء»، (٢/ ٣٦٩).

(٥) تعلق الحكم على المذاهب بالمساواة من عدمها بالمعنى دون اللفظ:

وهذا المحور يعد في الحقيقة امتدادًا لسابقه، أو هو كالمترتب عليه، فالحكم بالمساواة بين المذاهب يكون إذا وافق كل منهما الآخر من جهة المعنىٰ، وإن اختلفت الألفاظ، وقد كان للمعتزلة النصيب الوافر من هذه المساويات بغيرهم.

فأبو الحسن الأشعري في «الإبانة» الذي يمثل نفثة غاضب علىٰ ذلك المذهب العقلي المغرق في الاحتكام إلىٰ العقل - يسوِّي بين المعتزلة إذ قالوا: الباري -تعالىٰ- عالم بذاته، وحي بذاته . . . إلخ، وبين الزنادقة المعطلين لصفات الباري، إلا أن المعتزلة لم تصرح بما صرح به الزنادقة خوفًا من السيف، فيقول: «وزعمت الجهمية أن الله ﷻ لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر، وأرادوا أن ينفوا أن الله -تعالىٰ- عالم قادر حي سميع بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك، فأتوا بمعناه، لأنهم إذا قالوا: لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا: إنه ليس بعالم ولا قادر وجب ذلك عليهم، وهذا إنما أخذوه من أهل الزندقة والتعطيل، لأن الزنادقة قد قال كثير منهم: إن الله -تعالىٰ- ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه، وقالت: إن الله عالم قادر حي سميع بصير عن طريق التسمية، من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر»[١].

وأما التسوية بين المعتزلة والمجوس فقد اشتهرت في مصنفات الأشاعرة والماتريدية، وتقووا بحديث «القدرية مجوس هذه الأمة»[٢]. وقد ذكر ابن فورك عن الأشعري أنه «كان يقول: شبَّههم الرسول -صلىٰ الله عليه- بالمجوس لنسبتهم

---

(١) أبو الحسن الأشعري، «الإبانة»، (ص/ ١١٣، ١١٤).

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك»، (١/ ١٥٩)، وقال: حديث صحيح علىٰ شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر، ولم يخرجاه، وذكر له شاهدًا. وأخرجه البيهقي في «السنن الكبرىٰ»، (١٠/ ٣٤٢)، (حديث رقم/ ٢٠٨٦٩). وأبو داود، (حديث رقم/ ٤٦٩١). والطبراني في «المعجم الأوسط»، (٣/ ٦٥)، حديث (رقم/ ٢٤٩٤).

الأفعال إلىٰ أكثر من فاعل واحد، ودعواهم تنزيه الله بنفي إرادة الشر عنه»[1].

وكانت المجوس قد قالت بأن الله كان واحدًا لا شريك له، ثم حدثت منه فكرة رديئة حدث منها إبليس، وخلق إبليس الشر، وخلق الله الخير، وليس لأحدهما قدرة علىٰ خلق ما يخلقه الآخر منهما، وكان العالم بهما، فكل خير فإلىٰ الله ينسب، وكل شر فإلىٰ إبليس يعزىٰ[2]، وكانت التسوية بين المعتزلة والمجوس من هذا القبيل، ولأجل هذا جعلهم الأشاعرة والماتريدية في هذا المذهب والمجوسَ سيَّيْنِ؛ «ووجه ذلك أن المعتزلة زعمت أن الله -تعالىٰ- كان ولا شيء غيره، ثم حدثت الإرادة من غير أن كان من الله بحدوثها إرادة، أو اختيار منه إليها، أيكون لهذا القول معنىٰ سوىٰ أن كانت فكان بها جميع العالم؟ . . . فسمَّت المعتزلة تلك الحادثة إرادة، والمجوس (أي وسمَّاها المجوس) فكرة؛ وهي واحدة، بينهما اختلاف في الاسم لا في الحقيقة»[3].

وقال أبو المعين النسفي بعد أن حكىٰ مذهب المجوس كما ورد في الفقرة السابقة: «وهذا عين ما قالته المجوس، إلا أنهم يسمّون ذلك الحادث فكرة. والمعتزلة (أي يسمونه) إرادة. ولا عبرة لمخالفة الاسم عند استوائهما في المعنىٰ»[4].

وغني عن البيان ما في هذه الاتهامات من تحامل شديد علىٰ المعتزلة، وهو أبعد ما يكون عما يعتقدون.

وسوىٰ الماتريدي في مسألة التوفيق والخذلان بين مذهب المعتزلة ومذهب الحسين بن محمد النَّجَّار مؤسس فرقة النَّجَّارية، من حيث اتفقا في المعنىٰ دون النطق

---

(١) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٠٦).

(٢) انظر: الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٤٠٥).

(٣) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٤٠٥). وانظر: (ص/ ١٥٤).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٧٦٠). وراجع في تسوية المعتزلة بالمجوس في هذه المذهب: أبا الحسن الأشعري، «الإبانة»، (ص/ ٣٩، ٤٠، ١٤٠). وأبا بكر البيهقي، «السنن الكبرىٰ»، (١٠/ ٣٤٩)، (حديث رقم/ ٢٠٨٩٨، ٢٠٨٩٩). وأبا المظفر الإسفراييني، «التبصير في الدين»، (ص/ ٩١، ٩٢). والجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٢٥٦). وأبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٩٩٤).

والاسم. قال الماتريدي: «مما عابت المعتزلة حُسينًا في النطق ووافقته في التحصيل. قال الحسين: الكافر وقت كفره ليس له قدرة علىٰ الإيمان، وقدرة الإيمان عنده التوفيق والعصمة. ووافقته المعتزلة علىٰ أنه ليس بمعصوم ولا موفَّق، بل هو مخذولٌ متروكٌ علىٰ رأيه، وذلك معنىٰ قدرة الكفر عند الحسين، فاتفقا علىٰ المعنىٰ الذي اختلفا في اسمه. فحق المسألة بينهم في جعل التوفيق والعصمة قوةَ الإيمان، والتركِ والخذلان قوةَ الكفر، لا في إفراد التكلم في القدرة والإغضاء عن حقيقة ما يجب القول به»[1].

ويسوي القاضي عبد الجبار في الحكم بين مذهب جهم القائل بالجبر الخالص ومذهب الأشاعرة القائلين بالكسب الذين يضيفون الفعل من جميع الوجوه إلىٰ الله، ولذلك سماهم جبرية، يقول: «فمن كان من المجبرة ذاهبًا مذهب جَهْم، فنفىٰ أن يكون سوىٰ الله -جل وعز- قادرًا، ولم يصف العبد بهذه الصفة، فمكالمته في أن مقدورًا واحدًا بين قادرين لا يجوز - لغوٌ، لأنه لا يثبت القادر غير الواحد، وهكذا من زعم أن العبد قادر، ولكن أضاف الفعل إلىٰ الله بكل وجوهه وأحكامه ولم يجعل للعبد تخييرًا في بعض الجهات، فهو موافق في المعنىٰ لجهم وإن خالفه في اللفظ، وذلك قد أطلق عبارة وسلب معناه»[2].

وجعل الغزالي الفلاسفة مخالفين لمعتقدات المسلمين، لأن أصل مذهبهم وحقيقته

(١) الماتريدي، «التوحيد»، (ص/ ٤١٤). وانظر في الصفحة نفسها أمثلة أخرىٰ في التسوية بين المعتزلة والنجارية.

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٦٣). لستُ في حاجة إلىٰ الإطالة في الدفاع عن الأشاعرة في هذا المذهب، لكنني أكتفي بإيراد نصٍّ أراه مهمًّا، والأقربَ في هذا الصدد، وهو ما أورده ابن فورك عن الأشعري نفسه من أنه «كان يذهب في معنىٰ القَدَرِي ووصفه إلىٰ أن ذلك موضوعٌ لمن يدَّعي بأنه يقدِّر أفعاله من دون الله -تعالىٰ- أو يدبرها بقدرته علىٰ التوحُّد به ... وكان يقول: إن الإنسان يصح أن يوصف بأنه مُقدِّر علىٰ الحقيقة، ولكن تقديره يكون خلقًا لله - تبارك وتعالىٰ -، وهذا كما يصح أن يسمَّىٰ بانيًا وكاتبًا ومتحركًا وضاربًا، وإن كان جميع هذه المعاني مخلوقة لله -تعالىٰ-. وكان يقول: إن الذي نفىٰ عنَّا هذا الوصف المذموم مع إثباتنا غيرَ الله مقدِّرًا علىٰ الحقيقة، فهو أنَّا لم نجعل ذلك التقدير مما انفرد به غيرُه، بل جعلناه تقديرًا لغيره وخلقًا له». [ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ١٠٦)].

القول بألا فعل لله، ولا غنية لهم بما يُلبِّسون به تجملًا للمسلمين بأن العالم صنعُه، وكان هذا سبيلًا إلىٰ استحثاثهم علىٰ التصريح بحقيقة ما يرومون حتىٰ تزول المخادعة.

قال الغزالي معلقًا علىٰ قولهم بأن الله فاعلٌ، علىٰ معنىٰ كونه سببًا لوجود كل موجود سواه وأن به قوام العالم، ولا يتصور وجود العالم إلا بوجوده كما لا يتصور وجود الضوء إلا بوجود الشمس: «قلنا غرضنا أن نبين أن هذا المعنىٰ لا يسمَّىٰ فعلًا وصنعًا، وإنما المعنيّ بالفعل والصنع ما يصدر من الإرادة حقيقة، وقد نفيتم حقيقة معنىٰ الفعل ونطقتم بلفظه تَجَمُّلًا بالإسلاميين، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني، فصرِّحوا بأن الله ﷻ لا فِعْلَ له حتىٰ يتضح أن معتقدكم مخالف لدين المسلمين، ولا تُلَبِّسوا بأن الله -تعالىٰ- صانع العالم وأن العالم صُنعه، فإن هذه لفظة أطلقتموها ونفيتم حقيقتها، والمقصود من هذه المسألة[1] الكشف عن هذا التلبيس فقط»[2].

ومن طريف ما وقفت عليه مما يندرج تحت هذا المحور قول القاضي عبد الجبار: «عند شيخنا أبي علي أنه -تعالىٰ- يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرًا عالما حيًّا موجودًا، لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته. وقال أبو الهذيل: إنه -تعالىٰ- عالم بعلم هو هو. وأراد ما ذكره الشيخ أبو علي، إلا أنه لم تتخلص له العبارة. ألا ترىٰ أن من يقول: إن الله عالم بعلم، لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته تعالىٰ!»[3].

فقول أبي الهذيل العلاف هو قول أبي علي من حيث المعنىٰ المقصود، لكن لم تتأتَ له عبارته، فيكفي أن اتفقا في المراد.

---

(١) يعني المسألة الثالثة من المسائل العشرين، وهي كما سماها «في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه، وأن العالم صُنعُه وفعلُه، وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس حقيقة»، وقد أقام المسألة كلها استنادًا إلىٰ قاعدة أن الاعتداد بالمعنىٰ دون تمويهات العبارات والألفاظ.

(٢) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ١٣٨).

(٣) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٨٢، ١٨٣). وقد ذكر أبو القاسم الأنصاري عن الجويني اتفاق جميع المعتزلة من حيث المعنىٰ في مسألة علاقة الذات بالصفات، وأن اختلافهم فيها بينهم يرجع إلىٰ العبارة. [انظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٨٥)].

وأخيرًا من نماذج هذا المحور عند الفلاسفة ما أورده أبو بكر الرازي في مناقشة القائلين بفعل الطبيعة بقوله: «وأما زَعْم مَن زَعَمَ أن الطبيعة لا تفعل ولا تقصد، وأنها ابتداء حركةٍ، فيقال له: ما تريد بابتداء حركةٍ وسكون؟ أتريد أنها إذا كانت (كان هنا تامة بمعنىٰ وُجدت) حدثت الحركة والسكون والنمو والغذاء، وترتبت الأشياء، ووضعتها مواضعها، ووُضِع شيءٌ لشيء بها ومن أجلها؟ فقد وافقت القوم في المعنىٰ وخالفتهم في الاسم. وإن أردت أن ما يحدث ليس بها ومن أجلها تركت القول بالطبيعة»[1].

(١) أبو بكر الرازي، «رسالة مقالة فيما بعد الطبيعة»، ضمن «رسائل فلسفية»، (ص/ ١٢٢).

(٦) الاعتداد بالمعنى في الحدود والاصطلاحات:

يدل علىٰ أهمية قاعدة الاعتداد بالمعنىٰ أنها سرت إلىٰ تحديدهم للمصطلحات، فالأهم فيها أن تكون صحيحة علىٰ المعنىٰ، وموافقة لما يعقل منها، لأن الأصل في الحدود معناها، ولذا يقرر الجويني أنه «إن ساعدت عبارة سديدة في الحد حُدَّ بها، وإن لم تساعد اكتُفي بدرك الحقيقة، ولم يضر تقاعد العبارة؛ فليس كل من يدرك حقيقة شيءٍ تنتظم له عبارة عن حده، ولو فرضنا رفض (يعني: تَرْك، كما قال المحقق في الهامش) اللغات ودروس العبارات، لاستقلت العقول بدرك المعقولات. وإدراك ذلك بالمثال: أن ذا العقل يدرك حقيقة رائحة المسك، ولو رام أن يصوغ عبارة عنها لم يجدها»[١].

ولما كان الغرض من الحد عند المتكلمين -كما مر ذكره في الفصل السابق- الحصر والتمييز؛ فإن الجويني يقرر أيضًا أن «الحصر والامتياز ليس يقع بالعبارات، لكن يقع بمعاني العبارات، والعبارة تكشف عنها، وتدل عليها، وتعرفها، ولولا تلك المعاني والصفات المذكورات لما أفادت العبارات في الكشف، ولا كانت للمواضعة عليها بين أهلها أثر ولا معلوم. ألا ترىٰ أن مَن وصف الشيء بأنه أسود ولم يصفه واصف أصلًا لم يُلْغَ ولا خرج عن معناه»[٢].

ومن ثم يجعلون الموافقة في الحد علىٰ مقتضىٰ المعنىٰ المقصود من اللفظ لا العبارة المعبَّر بها عنه. فربما كان الحد واحدًا في المعنىٰ وإن اختلفت العبارات، وكذلك في نقد الحد علىٰ الخصم، لأن «المعرفة بالشيء هي معرفة حقيقته وماهيته، لا معرفة الأسامي المشتقة»[٣].

ومن نماذج ذلك أن القاضي عبد الجبار بعد أن ذكر في حد الواجب أنه «ما له مدخل في أن يستحق الذم بأن لا يفعله». قال: «فأما قول من حدَّه بما يستحق النقص بألا يفعله، فإذا أراد بالنقص ما ذكرناه في الذم فهو الذي مضىٰ.. وإن قيل في حده ما

---

(١) الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١٢٠، ١٢١).

(٢) الجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٤، ٥). وانظر له أيضًا: «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٦٠).

(٣) الغزالي، «المقصد الأسنىٰ»، (ص/ ٤٩). وقارن بالجويني، «الكافية في الجدل»، (ص/ ٢).

يصير مقصِّرًا بألا يفعله، فهو تغيير عبارة إن أرادوا به ما ذكرناه»[1].

ومن نماذجه أيضًا ما أورده الماتريدي عند الكلام علىٰ ماهية العرض، فالمتكلمون يتفقون في معناه وحقيقته، أما الاختلاف في تسميته «فمنهم من يسمِّيه عرضًا، ومنهم من يسميه صفة. وحق هذه المسألة التسليم لما يجري الاصطلاح به، لما يراد بالتسمية التعريف وإفهام المراد، فأي شيء يعمل ذلك كفىٰ»[2].

ومن نماذجه في الاحتكام إلىٰ المعنىٰ في مؤاخذة الخصم علىٰ الحد ما أشاعه المعتزلة علىٰ الأشاعرة من عدم معقولية الكسب «فإن قال: إني أشير إلىٰ معقول، وهو كونه كسبًا. قيل له: إن الصفة لا تحصل معقولة بالعبارة، وإذا لم يتضمن ما ذكرته صفة للفعل فقولك ساقط»[3].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ١٥٩).

(٢) الماتريدي، «التوحيد»، (ص/ ٨٣).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٦٩).

(٧) الإعراض عن مناقشة المسألة إن كان مبناها على الخلاف اللفظي:

الخلاف في المسألة إن كان من جهة اللفظ والعبارة لا من جهة المعنىٰ، كان معدودًا عندهم في الخلاف اللفظي الذي لا يستأهل أن ينظر إليه، ومن ثم يكون ذلك سببًا ومسوِّغًا كافيًا لعدم ذكر المسألة أصلًا، لأن التوارد في الاختلاف فيها ليس علىٰ محل واحد «ولا اعتبار بالنزاع في التسمية إذا كان المعنىٰ مسلَّمًا»[١].

ولما كان ذلك كذلك، فإن الشيخين أبا الحسن الرُّسْتُغْفَنِيَّ (ت: ٣٥٠هـ) من الماتريدية وأبا إسحاق الإسفرايينيَّ من الأشاعرة -كما حكىٰ النسفي عنهما- «ما حقَّقا الخلاف في مسألة الآجال والأرزاق، وقالا: فيهما خلاف من حيث العبارة لا غير. وهو الصواب»[٢] فهذا مسوغ لديهم في عدم تناول هذه المسألة والكلام فيها. وصوّب ذلك النسفي نفسه بعد أن بحثهما، وكأن بحثه لهما كان من قبيل إظهار تصحيح ما ارتآه الشيخان من أن الخلاف لفظيٌّ لا معتبر به.

ومن ذلك أيضًا أن الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» أعرض عن ذكر كثير من المسائل، لأن الخلاف فيها لفظي ليس أكثر، كالبحث في معنىٰ الرزق، ولفظ التوفيق والخذلان والإيمان: ما حدودها ومسبباتها، ثم يبيِّن أن صرف الهمة إلىٰ غيرها من المهمات أولىٰ وأحق وأوجب، فإن «تضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميِّز بين المهم وغيره، ولا يعرف قَدْر بقيَّة عمره، وأنه لا قيمة له[٣] فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم[٤]، وبين يدي النُّظَّار أمور مشكلة البحث عنها أهم من البحث عن موجِب الألفاظ ومقتضىٰ الإطلاقات، فنسأل الله -تعالىٰ- أن يوفقنا للاشتغال بما يعنينا»[٥].

---

(١) الزركشي، «البحر المحيط»، (١/ ٨٨).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٦٨٨).

(٣) يعني: وأن من هذه دأبه لا يعرف أيضًا أن الخلاف اللفظي لا قيمة له، فالهاء في «أنه» عائدة علىٰ «هذا» التي في أول النص.

(٤) في الأصل المطبوع في النشرة التي اعتمدت عليها: فلا ينبغي أن يَضِيع إلا بالأهم. وقد صوبتها كما في المتن بالاستعانة بنشرات أخرىٰ.

(٥) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٨٥). وكان قد قال في صدر التمهيد الأول من التمهيدات=

وهو أيضًا ما جعل النسفي يقرر في مسألة الإرادة أنه: «لا خلاف بين أصحابنا في المسألة علىٰ الحقيقة، بل يختار البعض عبارة لا يسبق إلىٰ وهم السامع معنىٰ لم يقصده المتكلم»[1].

وكثيرًا ما ينص المتكلمون في نهاية مسألةٍ ما أن الخلاف فيها لفظي. وقد مر بنا من ذلك في قضايا النظر مسألة أول واجب علىٰ المكلَّف.

وفي الأخير ثَمَّ نماذج تطبيقية أخرىٰ في استعمال هذه القاعدة بمحاوره المختلفة عند المتكلمين، أشير فقط إلىٰ مواضعها التي وردت فيها من كتبهم[2].

= التي قدم بها كتابه هذا «اعلم أن صرف الهمة إلىٰ ما ليس بمهم، وتضييع الزمان بما عنه بد، هو غاية الضلال ونهاية الخسران، سواء كان المنصرف إليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال، فنعوذ بالله من علم لا ينفع». (ص/ ٧١). وكرر في آخره الاستعاذة «بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والأصول». (ص/ ٧٣).

(١) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (٢/ ٦٩١).

(٢) انظر مثلًا: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ١٧٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٣٣٨، ٣٥٧). و«شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٨٤). وأبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، (ص/ ١١٦، ١١٩، ١٨٧، ٢٠٩، ٢٨٣، ٢٨٧). وابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ١٨٨، ٣٣٣، ٤٥٠، ٤٩٤). والحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١ أ، ل ١٢٥ أ، ل ١٣٤ أ، ب، ل ١٣٧ أ، ل ١٣٩ ب، ل ١٤٠ أ، ١٧٨ ب، ل ٢٦٦ ب)، (مرقومة خطأً: ٢٦٥ ب)، (ل/ ٢٦١ ب)، (مرقومة خطأً: ٢٦٠)، (ل/ ٢٧٢ أ). والغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٧٩، ٨٠، ١٧٥، ٣٠٠).

الفصل السادس

قاعدة: وجوب مراعاة الترتيب البنائي للأصل والفرع

* ويشتمل هذا الفصل علىٰ مبحثين:

- المبحث الأول: مفهوم القاعدة وأهميتها.

- المبحث الثاني: استعمال القاعدة في الاستدلال الكلامي والفلسفي.

المبحث الأول

مفهوم القاعدة وأهميتها

(يمتنع الكلام على الفرع إلا بعد تثبيت الأصل)

(صحة الفرع تتبع صحة الأصل وبطلانُه يتبع بطلانه)

تقتضينا هذه القاعدة بادئ ذي بدء تعرف مصطلحات ضرورية يتعين الوقوف عليها، وهي القياس والأصل والفرع.

القياس كما عرفه الغزالي: «عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم»[1]. أو هو «رد فرع على أصل بعلة جامعة هي مناط الحكم»[2]. أو كما عرفه في موضع آخر، ضمَّنه حكم الإثبات والنفي «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة، أو نفيها عنهما»[3].

وقد عرفه أبو الحسين البصري بأنه: «تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد»[4]. وقال ليدخل قياس العكس الذي هو تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم: «ويجوز أن نحد القياس بحد يشتمل قياس الطرد والعكس، فنقول: القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره»[5].

---

(١) الغزالي، «شفاء الغليل»، (ص/ ١٨).

(٢) الغزالي، «الرد الجميل»، (ص/ ١٠٧).

(٣) الغزالي، «المستصفىٰ»، (٣/ ٤٨١).

(٤) أبو الحسين البصري، المعتمد، (٢/ ٦٩٧).

(٥) أبو الحسين البصري، «المعتمد»، (٢/ ٦٩٩).

وضروري الآن أن نتعرف معنىٰ الأصل والفرع اللذين تتم المقايسة بينهما، وقد جاءت جميع تعريفاتهما دالة علىٰ ما ورد في حد القياس من إثبات الأسبقية والأولية للأصل وتعين ثبوته أولًا، ثم انبناء الفرع عليه. ومن ثم عرف الأصل والفرع علىٰ أساس التقدم والتأخر بينهما، تقدم الأصل وتأخر الفرع.

فحد الأصل «هو ما يُبنىٰ علمُ غيره عليه. وحد الفرع: ما تأخر علمُه عن علم غيره»[1]. أو كما يقول أبو بكر الصقلي: «حد الأصل ما ثبت حكمه بنفسه. وحد الفرع ما ثبت حكمه بغيره»[2].

وإذا كان ذلك كذلك توجب أن يكون الكلام علىٰ الأصل سابقًا علىٰ الكلام علىٰ فرعه، وينبثق عن هذا تشعبات تخص كلًا منهما، من حيث تعلق الفرع بأصله وجودًا وعدمًا، إثباتًا ونفيًا، تقدمًا وتأخرًا في الترتيب، صحة وبطلانًا، وكل ذلك هو ما نعنيه بهذه القاعدة عند المتكلمين والفلاسفة.

وأول ما يقرره المتكلمون في هذا الصدد أن «الأصل يجوز أن يكون ولا فرع، ولا يجوز أن يكون فرع ولا أصل»[3] لأنه «لا يجوز حصول العلم الذي هو الفرع إلا مع حصول أصله»[4]. ولذلك فإن «عدم العلم الضروري بالأصل يمنع من كون العلم بالفرع ضروريًا»[5].

وفي جانب الترتب المعرفي بين الأصل والفرع والعلم بهما يقرر القاضي عبد الجبار أنه «لا يمكن أن يوصل إلىٰ معرفة الأصل بفرعه، لأن معرفة الأصل سابقة لفرعه في الترتيب»[6].

وعلىٰ ذلك فإنه «لا يسوغ التفصيل إلا بعد إثبات الأصل»[7]. «ولا يحسن أن نتكلم

---

(١) ابن فورك، «الحدود»، (ص/ ١٤٦).

(٢) أبو بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٥٣، ١٥٤).

(٣) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٤٦).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الشرعيات)، (١٧/ ١٤٨).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ٣٣٩).

(٦) ابن فورك، «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ٢٤٩).

(٧) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٣٢٥).

في فرع من الفروع ولمَّا نقرر أصله»[1]. لأن «الباني علىٰ أصل لا يعلمه مغرور»[2].

وقد راعىٰ المتكلمون والفلاسفة في مجادلاتهم ومباحثاتهم أنه «إنما نتكلم في الفروع بعد تثبيت الأصول»[3].

إذ «كيف يُعتمد بالفرع علىٰ أصله، وبما يعلم ثانيًا علىٰ ما يعلم أولًا»[4]. وأكد الأشعري فيما نصح به الناظرَ في المذهب التارك للتقليد والراغب عنه مما يتوجب عليه «أن يبتدئ بالنظر في الأصول قبل الفروع وألا يجاوزها إلا بعد إحكامها»[5].

ونص علىٰ أن من آداب الجدل بين المتجادلين أنه إذا سأل السائل منهما الآخر عن أصل فرع يتكلم المجيب عليه «فإذا أخذ المجيب ليَدُلَّ علىٰ صحة أصله الذي يَبني عليه كلامَه في الفرع الذي سُئل، لم يكن للسائل أن يقول له: لم نسألك عن ذلك لتَدُلَّ عليه، وإنما سألتك عن غيره. فإن دام علىٰ ذلك في معاملته له كان ظالمًا له، وكان بمنزلة من قال: أوصلني إلىٰ آخر المراقي من غير أن تمر بي علىٰ أوَّلِها، وتقطعَها، وتتجاوزَها، وذلك محال. فإذا صار كلامهما في ذلك الأصل الذي رَدَّ إليه وبَنَىٰ عليه، لم يكن واحد منهما منتقلًا الانتقالَ الذي هو انقطاع، ولا خَرَجَا عن حكم الجدل والنظر»[6].

وكان الجاحظ قد فطن إلىٰ خطأ التكلم في الفروع قبل إحكام الأصول وعده سقوطًا حين قال: «من لم يلزم الجادة تخبط، ومن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سقط»[7].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٠٤).

(٢) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ الأشعري»، (ص/ ٣١٩). وقارن بالقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٣٩).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٤٢).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ٣١).

(٥) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣١٩). وانظر: (ص/ ٣٢١).

(٦) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٠٥).

(٧) الجاحظ، من كتاب «حجج النبوة»، ضمن «رسائل الجاحظ الكلامية»، (ص/ ١٢٩، ١٣٠). وانظر: أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٤٩٧). و«مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي»، (ص/ ١٧٨).

ويؤكد ابن الهيثم من الفلاسفة ضرورة تثبيت الأصول أولًا قبل التكلم علىٰ فروعها، فيقول: «إذا أحكمت الأصول أمكن التصرف بها في الفروع»[1]. وأن «كل معنىٰ نبحث عن حقيقته وعن غاياته ونتائجه، فإنما يستدل بأصوله علىٰ فروعه، وبسائطه علىٰ مركباته، وبظواهر مبادئه علىٰ غوامض معانيه»[2].

وإذا كان «القياس حمل فرع علىٰ أصل بمعنىٰ جامع بينهما»[3]. وكان «فرع الشيء يجب أن يكون محمولًا علىٰ أصله»[4]؛ فإنه يجب أن يكون ذلك مطرودًا في الإثبات والنفي، والصحة والبطلان، لأن مبنىٰ الفرع علىٰ الأصل.

وقد تعاورت نصوص المتكلمين علىٰ تأكيد صحة الفرع إذا صح أصله، وفساده وبطلانه إذا فسد وبطل أصله، قال القاضي عبد الجبار: «وفساد الأصل يؤذن بفساد الفرع لا محالة»[5]. وقال ابن متويه: «فَبِأَنْ يُستدلّ بفساد الأصل علىٰ فساد الفرع أولىٰ من أن يُستدلّ بفساد الفرع علىٰ فساد الأصل»[6].

وأولىٰ هنا تعني الإلزام والوجوب، وليس جواز أحد الأمرين مع استحسان الآخر وتفضيله، لأنه لا يجوز إفساد الأصل لفساد فرعه. وقال السمناني: «وإذا بطل الأصل بطل فرعه»[7].

وعلىٰ هذا فإن محاولة إثبات الفرع بما يكرُّ علىٰ أصله بالهدم باطل، ونقيضُ موجِب العقل[8].

---

(١) ابن الهيثم، «مقالة عن ثمرة الحكمة»، (ص/ ٢٥).

(٢) الحسن ابن الهيثم، «شرح مصادرات كتاب إقليدس»، (ص/ ٨٣).

(٣) أبو بكر الصقلي، «الحدود الكلامية والفقهية»، (ص/ ١٥٤).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ٢٢٩).

(٥) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٦٣٩). وانظر له أيضًا: «المغني»، (التوليد)، (٩/ ١٦٢).

(٦) ابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ٤٤٠).

(٧) السمناني، «البيان»، (ص/ ٥٨٦).

(٨) الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٢٨).

ومن الفلاسفة يقول العامري: «وقد عُلم أن الأصل مقدَّم علىٰ الفرع، إذ الفرع يفسد بفساده»[1].

وبهذا يضح لنا عند المتكلمين والفلاسفة أن «إثبات فساد الأصل، يترتب عليه إثبات فساد الفرع». وقد حدد هذه القاعدة الجدلية أبو عيسىٰ الوراق (ت: ٢٤٧هـ) بقوله: «كل مذهب لن تصح أصوله فلا بد أن تضطرب فروعه»[2]. وليس العكس حاصلًا في هذا الموضع، بمعنىٰ أن يكون فساد الفرع قاضيًا علىٰ أصله بالفساد «فإن عَسُر انفصالٌ عن مسألة في فرع الأصل المعقول المبرَهن، فذلك لا ينعكس علىٰ الأصل بالإبطال، فإما أن يتوقف فيه، أو يجتهد في إظهار عذره لإزالة الإشكال»[3]. وكان الأشعري قد أبان في آداب الجدل والنظر أن الجدلي «لا يكون مسلِّمًا للأصل إلَّا وهو يريد إفساد الفرع وإنْ صحَّ الأصل، فأما إذا كان يسأل عن الفرع ليفسده بفساد الأصل بأن يكون مسلِّمًا للأصل، فلو سلَّمه لبطل سؤاله»[4].

---

(١) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ١١١).

(٢) أ. د. مختار عطا الله، «مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي»، (ص/ ١٧٨).

(٣) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٠٢).

(٤) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٠٦).

المبحث الثاني

استعمال القاعدة في الاستدلال الكلامي والفلسفي

تنتظم النماذج التطبيقية لاستعمالات هذه القاعدة عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين جميع ما قرروه في نصوص القاعدة نظريًّا كما سبق في المبحث الأول. وقد بدا لي أن هذه النماذج أكتع تتأطر في المحاور الأربعة الآتية:

(١) الكلام على الشيء أو المذهب فرع على العلم به أولًا، والعلم به فرع على كونه معقولًا في نفسه:

كنت قد ذكرت طرفًا عن هذا في الفصل الذي عقدته في الحديث عن قاعدة «تحديد المصطلحات»، وإن كان هنالك متعلق في الأساس بالمفردات والحدود؛ فإن الكلام ههنا يتجه إلىٰ المذاهب.

ويقرر القاضي عبد الجبار أن «العلم بأحكام الذات فرع علىٰ العلم بها نفسها»[١]. وأن الحكم بثبوت الصفة أو نفيها فرع علىٰ العلم بها أولًا، فيقول: «ثبوت الصفة يقتضي ثبوت الموصوف؛ لأن العلم بها ولمـّا يُعلم الموصوف محال، ولذلك يُجعل العلم بصفة الشيء فرعًا علىٰ العلم بذاته»[٢].

ويؤكد هذا بأن: «ما لا يُعلم باضطرار بألّا تُعلم صفته باضطرار أولىٰ»[٣].

ونص علىٰ ترتب الحكم بانتفاء الصفة علىٰ العلم بإثبات ذاتها، وترتب العلم بالذات علىٰ معقوليتها، فقال: «من حق العلم بانتفاء الصفة عن الشيء أن يكون كالفرع علىٰ العلم بإثباتها لمن تثبت له، وعلىٰ العلم بكونها معقولة، ولهذا الأصل فلا يصح أن يُعلم عدم الشيء إلا بعد حصول العلم بحقيقة الموجود ومفارقة هذه الصفة لغيرها»[٤].

ويقرر أبو القاسم الأنصاري أن «الكلام علىٰ المذهب ردًّا وقبولًا فرع علىٰ كونه معقولًا»[٥].

ومن نماذج هذا المحور أن القاضي عبد الجبار ذكر ما افترعه أبو الهذيل العلاف وتابعه عليه شيوخ المعتزلة من إثبات حدوث العالم بدليل الجواهر والأعراض، وأشار القاضي إلىٰ ابتناء هذه الدلالة علىٰ أربع دعاوىٰ، ونبَّه علىٰ ما يراعىٰ فيها من الترتيب،

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٦٦).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣١٢).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٣٨).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٧).

(٥) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (٢/ ٦٤٢، ٦٤٣).

فقال: «هذه الدلالة مبنية علىٰ أربع دعاوىٰ: أحدها، أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والثانية، أن هذه المعاني محدثة. والثالثة، أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها. والرابعة، أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها. ولهذه الدعاوىٰ ترتيب، فالأُولَىٰ يجب أن تكون متقدمة، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة، والدعويان اللتان هما في الوسط لا ترتيب فيهما، وإنما قلنا: إن الأولىٰ يجب تقديمها لأنها كلام في إثبات هذه المعاني، وما لم نعلمها لا يمكننا وصفها لا بالحدوث ولا بالقدم، كما أنَّا إذا لم نعلم زيدًا لا يمكننا وصفه بأنه طويل ولا بأنه أسود. وأما الأخيرة فإنما وجب تأخيرها لأنها كلام في أن الجسم إذا لم ينفك من المحدث ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله، وما لم تَثْبُت الدعاوىٰ الثلاث من قبل فلا معنىٰ لهذا الكلام، وأما اللتان هما في الوسط فلا ترتيب فيهما؛ لأنهما كلام بأوصاف هذه المعاني، ومتىٰ عرفناها إن شئنا وصفناها أولًا بالحدوث، وإن شئنا وصفناها بأن الجسم لم يخل منها»[1].

ومن نماذجه ما أورده الجويني من أن «الكلام في تفاصيل العلل فرع لإثبات أصلها»[2]. وما ذكره القاضي عبد الجبار من أن «العلم بأن الجسم لا يخرج من أن يكون محدثًا أو قديمًا يترتب علىٰ العلم بذاته»[3].

وما نص عليه أيضًا في صفة كلام الباري -تعالىٰ- من أن: «القول بأن كلامه محدث أو قديم فرع علىٰ إثبات كلامه»[4].

ومن هذه النماذج ما أورده الباقلاني في «التمهيد» ردًّا علىٰ القائلين بالحال، فقسم الكلام بذكر وجوه الاحتمال قائلًا: «فإن قال قائل: ما أنكرتم أن تكون دلالة الفعل علىٰ أن فاعله عالم قادر دلالةً علىٰ حالٍ له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر؟ قيل له: أنكرنا ذلك لأن هذه الحال لا تخلو أن تكون معلومة أو غير معلومة. فإن كانت غير

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٩٥، ٩٦).

(٢) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٦٧٢).

(٣) القاضي عبدالجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٠٥).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (خلق القرآن)، (٧/ ١٥٦). وقارن بما حكاه عنه ابن متويه في «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٣٥).

معروفة ولا معلومة، فلا سبيل إلىٰ معرفتها والدلالة عليها والعلم بأنها لزيد دون عمرو. ولأن ما ليس بمعلوم لا يصح قيام دليل عليه، ولا أن يُعلم اضطرارًا، ولا أن يُعلم أنه لزيد دون عمرو، لأن العلم بأن الحال حال لفلان دون فلان فرع للعلم بالحال، وكذلك العلم بأنها معلومة بالاستدلال دون الاضطرار فرع للعلم بها جملة، فإذا استحال العلم بها جملة، استحال العلم بأنها لفلان دون فلان، وأنها معلومة بالاستدلال دون الاضطرار»[1].

ورتب القاضي عبد الجبار العلم بحكم الشيء علىٰ العلم به، والعلم به علىٰ كونه معقولًا في الكلام علىٰ كون الظلم قبيحًا، فقال: «العلم بقبحه كالفرع علىٰ العلم بأنه ظلم، والعلم بذلك فرع علىٰ العلم بوجوده (أي وجود الظلم)؛ فإذا لم يحصل الذي هو الأصل فبأن لا يحصل الفرع أولىٰ»[2].

وللقاضي عبد الجبار في جانب ضرورة أن يكون الشيء معقولًا في نفسه ليصح إثباته والكلام عليه - طائفةٌ من التقريرات التي تُجلِّي مضمون هذا المحور وفحواه، من مثل قوله: «إيراد الدلالة علىٰ إثبات الشيء فرع علىٰ كونه معقولًا في نفسه»[3]. وقوله: «إقامة الدلالة علىٰ تصحيح مذهب أو فساده، فرع علىٰ كونه في نفسه معقولًا، كما أن الكلام في الصدق وفي الكذب في الأخبار فرع علىٰ أنه خبر عما يعقل، فأما إذا لم يعقل صار الكلام لغوًا»[4].

ويزيد هذه الفكرة تأكيدًا، مضيفًا إليها ما به تعرف معقولية الشيء من وجوه فيقول: «اعلم أن إقامة الدلالة علىٰ شيء فرع علىٰ كونه في نفسه معقولًا، فأما ما لا يعقل فإيراد الدلالة عليه لا وجه له، وإنما يدخل الشيء في كونه معقولًا بوجهين: أحدهما بأن يعلم ثبوته إما بدلالة أو ضرورة، والثاني أن يصح فيه تقدير الثبوت، فعلىٰ هذا يصير القول بثانٍ مع الله -تعالىٰ- غير داخل في حد ما لا يعقل، لأن تقديره

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٢٠٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ١)، (التعديل والتجوير)، (٦/ ٢٢).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١١٠).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٤٠٨).

ممكن»[1]. بمعنىٰ تصوره في العقل علىٰ سبيل الفرض والاحتمال والتقدير.

وجزم القاضي عبد الجبار أيضًا بأن كون المذهب غير معقول يكون كافيًا للحكم بإفساده وبطلانه، فإن «المذاهب علىٰ اختلافها أحوالها في صحة أو بطلان لا بد من كونها معقولة، فإذا خرجت عن المعقول فلا شيء أدل علىٰ فسادها منه»[2]. ذلك لأن «إثبات ما لا يعقل لا يصح»[3].

وبناء علىٰ هذه التقريرات والمنطلقات استعمل أسبقية معقولية الشيء قبل التكلم عليه في الإثبات والنفي، فمن نماذج الإثبات أنه حكم في إثبات ما يجب لله -جل شأنه- من الصفات أن «إثباته -تعالىٰ- علىٰ هذه الصفات (يعني كونه -تعالىٰ- موجودًا حيًّا قادرًا عالمـًا مريدًا حكيمًا عادلًا) فرع علىٰ كونها في نفسها معقولة، لأن إيراد الدلالة علىٰ ما لا يعقل لا يصح، وكونها معقولة هو من الشاهد. فلهذا يُعَدّ الكلام في صفاته -تعالىٰ- من باب الاستدلال بالشاهد علىٰ الغائب»[4].

ومن نماذج النفي مما يعد من ذائع النماذج في هذا السياق، وهو ما أورده في إفساد القول بالكسب الأشعري بأنه: «إذا لم يكن الكسب معقولًا فقولهم فاسد»[5].

وفصَّل في موضع آخر تعلة هذا الإبطال، فقال: «اعلموا أن تعليل الصفة وإضافتها إلىٰ من حصلت به ومن جهته فرع علىٰ كونها معقولة، لأنه لا يجوز أن يقال: لماذا كان العالم عالمـًا؟ للعلم أم لذاته؟ ولأي علة كان المحدث محدثًا، إلا وقد عقل حال العالم وما يفيد هذه الصفة وحال الحدوث وإلا كان الكلام لغوًا. فيجب أن يعقل معنىٰ الكسب، ثم يقال إنه كذلك بالعبد كما يعقل معنىٰ الاختراع والإحداث والخلق ثم يصح أن يقال إنه كان كذلك بالله تعالىٰ»[6].

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٤٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٨٣).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٣٢٠).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٦٧). وراجع معها: (ص/ ١٠٤ - ١٠٦).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٤١١).

(٦) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٨٤، ٨٥). وانظر له أيضًا: «المحيط بالتكليف»، (١/ ٤٠٨).

(٢) وجوب مراعاة الترتب البنائي بتقدم الأصل وتأخر الفرع في إثبات المذاهب:

تأسيسًا علىٰ ما ثبت من انبناء الفرع علىٰ الأصل، فالأصل أول والفرع ثانيه، لم يفارق هذا الترتب الوجوبي الضروري أذهان المتكلمين والفلاسفة وهو يثبتون ما يرومون إثباته من المذاهب والاعتقادات، فلا يتكلمون في فروع شيء إلا بعد إثبات أصله، بل ربما رتبوا الأصول نفسها بحسب أولوية ما يستوجب ذكره أولًا. فإن العلوم قد يكون بعضها فرعًا علىٰ بعض والدليل عليه- كما يقول الحاكم الجشمي- «أنَّا علمنا أن في العلوم ما لا يصحّ حصوله إلا مع تقدُّم غيره، ويصح وجود ذلك الغير مع عدمه، فعبَّرنا عن ذلك الغير بأنه أصل، وعن هذا بأنه فرع؛ وهذا كالعلم بأن زيدًا قادر عالم فرع علىٰ العلم بذاته ووجوده، لاستحالة أن يُعلَم كونُه قادرًا ولم يُعلَم وجوده، وكالعلم بحدوث الجسم فرع علىٰ العلم بوجوده، وأمثال ذلك كثيرة، وكذلك العلم بحدوث الأعراض فرع علىٰ العلم بذاتها وبعض صفاتها، وهو جواز العدم عليها، وكذلك العلم بأنه -تعالىٰ- قادر عالم فرع علىٰ العلم بإثباته، وإن كان إثباته يُعلَم مكتسبًا، والعلم بالجسم وزيدٍ في الذي ذكرناه بَديًّا ضرورةً، فلا فرق في ذلك بين الضروري والمكتسب»[1]. ويقرر أن هذا الترتب لا يخرج عن ثلاثة أضرب، فيقول: «اعلم أن العلوم في ترتب بعضها علىٰ بعض علىٰ ضروب ثلاثة: أولها، ما يترتب بعضها علىٰ بعض لأمر يرجع إلىٰ جنسه، كما يترتب العلم بأحوال الذات علىٰ العلم بالذات. وثانيها، ما يترتب لأمر يرجع إلىٰ كونه علمًا، حتىٰ لولا العلم لم يترتب، كما نقول: العلم بالخفيّ يترتَّب علىٰ العلم بالجليّ. وثالثها، ما يترتب لأمر يرجع إلىٰ كونه مكتسبًا، حتىٰ لو كان ضروريًّا لما ترتَّب، كما نقول: العلم بالله- تعالىٰ- فرع علىٰ العلم بأفعاله، ولو كان ضروريًّا لما ترتب»[2].

ولعل أول نماذج هذا المحور ما يتفق عليه جميع فرق المتكلمين من أن معرفة الله -تعالىٰ- والعلم بعدله وتوحيده، وإرساله الرسل والأنبياء - لا تنال إلا بالعقل،

---

(١) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٧١ أ).

(٢) الحاكم الجشمي، المجلد الرابع، من «شرح عيون المسائل»، (ل ١٩٦ أ).

لوجوب أن تكون سابقة على العلم بشرائعه -تعالى- وأحكامه وبقضايا السمع عمومًا، فإن معرفته -تعالى- أصل لكل ما يتفرع عليها من السمعيات، وهو ما يعرف بالعلاقة بين الدليل النقلي والعقلي، وما اشترعوه من وجوب تقديم العقل على الشرع حتى لا يؤدي إلى الدور الباطل، لأن العقل أصل والشرع فرع، ولا يجوز الاستدلال بالفرع على الأصل.

فالقاضي عبد الجبار ممثلًا للمعتزلة يقرر متحدثًا عن الشريعة وأحوالها وأحكامها أن الله -تعالى- لا يصح أن يعرفناها إلا بتقدم العلم به، فيقول: «لا يصح أن يعرّفنا بأحوالها إلا مع العلم به تعالى، لأن العلم بذلك كالفرع على العلم بالله تعالى. ولا يصح في الفرع أن يكون ضروريًا والأصل مكتسبًا»[1].

وسأل نفسَه: لم قلتم إن معرفة الله -تعالى- لا تُنال إلا بحجة العقل؟ فأجاب بأن «الكلام في أن معرفة الله -تعالى- لا تُنال إلا بحجة العقل، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله -تعالى- بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز. بيان هذا، أن الكتاب إنما يثبت حجةً متى ثبت أنه كلامُ عَدْلٍ حكيمٍ لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله -تعالى- بتوحيده وعدله، وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدلٍ حكيم، وكذا الحال في الإجماع، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب والسنة في كونه حجة أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى»[2].

وقال: «فإن قال: أفيصح أن يبين وجه النظر والمعرفة من جهة السمع؟ قيل له: لا يصح؛ لأنه ما لم يعرف الله -تعالى- بتوحيده وعدله لا يعلم صحة السمع، فكيف يستدل بالفرع على ثبوت الأصل؟»[3].

وليس ثم طريق إلى معرفة الله إلا العقل، ولا يجوز أن يكون غيره هو الحافز والباعث عليه. فمثلًا «إن قيل: فهل يصح من المكلَّف أن يطلب بالنظر والمعرفة

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٢٤).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٨٨، ٨٩). وانظر: (ص/ ٩٥، ١٦٤). وانظر أيضًا: أبا الحسين البصري، «المعتمد في أصول الفقه»، (٢/ ٨٨٦، ٨٨٧).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٥٠٦).

الثواب بعلم أنه يستحقه بهما؟ قيل له: لا، لأنه لا يصح أن يعرف استحقاق الثواب علىٰ الفعل ولمـَّا عَرَف الله -تعالىٰ- بتوحيده وعدله، لأنه فرع علىٰ هذه المعارف، فلا يصح أن يحصل له قبل حصولها، كما لا تُعرف النبوات في حال لزوم النظر في معرفة الله له»[1]. وأكد ذلك بأن قال: «فإن قال: أفَيَصِحُّ أن يعتمد في وجوب معرفة الله -تعالىٰ- علىٰ أنه يستجلب بها المنافع التي هي الثواب؟ قيل له: لا يصح؛ لأنه لا يعلم استحقاق الثواب إلا بعد تقدم وجوبها، فيصير المستدل بذلك مستدلًا بالفرع علىٰ ثبوت الأصل»[2].

«ومن هنا يتبين أن من بين دوافع المعتزلة لتقديم الدليل العقلي علىٰ الدليل النقلي التخلص من خطأ الاستدلال بفرع الشيء علىٰ أصله، وذلك باعتبار أن العقل هو أصل الشرع، وهي مسألة خلافية»[3].

ونجد هذا عند الأشاعرة أيضًا متقدميهم ومتأخريهم، فابن فورك يجزم بأن «السمع إنما يعلم صحته بعد العلم بالصانع ووجوب[4] توحيده. اللهم إلا أن يريد مريد أن السمع الصادق يزيده علمًا ويقينًا لمـَا أدىٰ إليه الاستدلال»[5].

وأنه «إذا كان العلم بأن العالم محدث وأن له محدثًا استدلالًا[6]، وتوحيدُ المحدِث فرعًا[7] علىٰ ذلك، كان العلم به استدلالًا أيضًا»[8].

وذكر الباقلاني أن مما لا يصح أن يُعلم إلا بالعقل دون السمع - حدوثَ العالم وإثباتَ مُحدِثه ووحدانيته وما هو عليه من صفاته ونبوة رسله، وكل ما يتصل بهذه

(1) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٢٨٧، ٢٨٨).

(2) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (ص/ ٥٠٥).

(3) أ. د. مختار عطا الله، «اليقين في العقيدة»، (ص/ ٤٩٨).

(4) في الأصل المطبوع: ووجود، والصواب ما أثبته.

(5) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٢٨).

(6) في الأصل المطبوع: استدلال، والصواب بالنصب خبر كان: إذا كان العلم ... استدلالًا.

(7) في الأصل المطبوع: فرع، وهي صحيحة لكن الأصح علىٰ السياق أن تكون بالنصب علىٰ تقدير كان: وكان توحيد المحدث فرعًا.

(8) ابن فورك، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، (ص/ ٣٢٨). والعبارتان من قول ابن فورك، وليستا من كلام الشيخ الأشعري. وقارن له أيضًا: «شرح العالم والمتعلم»، (ص/ ١٧١، ١٧٢).

الجملة مما لا يتم العلم بالتوحيد والنبوة إلا به، قال: «والدليل علىٰ ذلك أن السمع إنما هو كلام الله، وقولُ من يُعلم أنه رسولٌ له، وإجماعُ من خُبِّر أنه لا يخطئ في قوله؛ ولن يصح أن يُعرف أن القول قول لله، ولمن هو رسول له، وصدق من خَبَّر الرسول ﷺ عن صوابه وصدقه إلا بعد معرفة الله تعالىٰ، لأن العلم بأن القول قول له والرسول رسول له، فرع للعلم به سبحانه، لأنه عِلمٌ بكلامه وإرساله وصفة من صفاته، ومحال أن يَعرف هذه الصفات لله من لا يَعرف الله، كما أنه محال أن يَعرف أن الكلام والرسول كلام ورسول لزيد من لا يعرف زيدًا، فوجب أن يكون العلم بالله وبنبوة رسله معلومًا عقلًا قبل العلم بصحة السمع»[1].

ويؤكد عبد القاهر البغدادي أن «المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول كالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته، وجواز ورود التكليف منه علىٰ عباده، وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم ... لأن صحة الشريعة مبنية علىٰ صحة النبوة، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال»[2].

ويقول الجويني: «فأما ما لا يُدرَك إلا عقلًا فكل قاعدة في الدين تتقدم علىٰ العلم بكلام الله -تعالىٰ- ووجوب اتصافه بكونه صدقًا؛ إذ السمعيات تستند إلىٰ كلام الله تعالىٰ؛ وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبًا، فيستحيل أن يكون مَدْرَكُه العقل»[3].

وقال الغزالي «أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع، فهو حدث العالم ووجود المحدِث وقدرته وعلمه وإرادته، فإن كل ذلك ما لم يَثْبُت لا يَثْبُت الشرع، إذ الشرع ينبني علىٰ الكلام، فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع، فكل ما يتقدم في الرتبة علىٰ كلام النفس يستحيل إثباته بكلام النفس وما يستند إليه، ونفس الكلام أيضًا فيما اخترناه، لا يمكن إثباته بالشرع[4]»[5].

(١) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢٢٨).

(٢) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٤، ١٥). وانظر: (ص/ ٢٠٢، ٢٠٣).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٣٥٨). وانظر له أيضًا: «البرهان في أصول الفقه»، (١/ ١٣٧).

(٤) لأنَّ الكلام إذا ثبت بالشرع لزم الدور. [المحقق، (هامش/ ١)، (ص/ ٢٧١)].

(٥) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٢٧١). ولاحظ معها (ص/ ١٨٢).

وكان الغزالي يري أن «من أنكر كون الباري -تعالىٰ- متكلمًا، فبالضرورة ينكر تصوّر الرسول، إذ معنىٰ الرسول المبلّغ لكلام المرسِل، فإن لم يكن الكلام متصوَّرًا في حق من ادّعىٰ أنه مرسِل، كيف يتصور الرسول؟»[1].

ويوضح أبو القاسم الأنصاري أن «مستند السمع دلالة العقل، ووجه دلالة المعجزة علىٰ صدق الرسل متلقًّىٰ من أدلة العقل وقضاياه»[2]. وأوسع هذه المعنىٰ شرحًا وتفصيلًا فأبان أن «كل علم كان المعلوم فيه أفضل، فذلك العلم في نفسه أفضل؛ ولمَّا لم يكن معلومٌ أجلَّ من الله -تعالىٰ- وصفاته، لم يكن علم أجل من العلم بالله وصفاته. وهذا العلم أصل العلوم الشرعية؛ إذ لا تصح المعرفة بكيفية العبادة إلا بعد المعرفة بصحة الشريعة، والعلم بصحتها ينبني علىٰ العلم بالنبوة، والعلم بالنبوة يترتب علىٰ العلم بالمعجزة، والعلم بالمعجزة بعد العلم بالله وصفاته ... وإنما يَتوصَّل العبد إلىٰ معرفة الله ومعرفة صفاته بعد النظر في حَدَث العالم، والوجه الذي منه يدل علىٰ الحدوث، والعلم بتَقَدُّس الإله عن سمات الحدوث ممَّا لأجله اتصف العالم بالحدوث، وافتقر لذلك إلىٰ المحدِث، فثبت أنه لا يُعلم الشرع إلا بالعقل»[3].

ونجد عند العامري من الفلاسفة مثل هذا المعنىٰ حين قوله: «الدين ينقسم بين أشياء تحل محل الأصول، وهو ما يجب علىٰ المؤمن اعتقاده في توحيد الله -تعالىٰ- وإثبات الرسل والمعاد، وأشياء تحل محل الفروع، وهو ما يلزم المسلم إقامته من الشرائع والأحكام. وقد عُلم أن الأصل مقدَّم علىٰ الفرع، إذ الفرع يفسد بفساده، ولهذا ما[4] عُدَّ الخطأ في أصول الدين كفرًا»[5].

ومن نماذج هذا المحور أيضًا مما لا يبعد عما سبق ما نص عليه القاضي عبد الجبار من أن معرفة المعجِز هي الأصل في معرفة النبوة والرسالة، ومن ثم «علقنا وقوع البعثة بمعرفة المعجز، لا أنّا نعلق معرفة المعجزات بوقوع البعثة، فصار معرفة

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٨٢).

(٢) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٤٤).

(٣) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٥٠).

(٤) كذا بالأصل، وهي زائدة كما قال المحقق وكما هو واضح.

(٥) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ١١١). وقارن بأبي الليث السمرقندي، «شرح الفقه الأكبر»، (ص/ ١٠).

دلالة المعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع، كما أن حصول البعثة فرع عليه، فلذلك وجب تقديم القول فيه (يعني القول في المعجِز)»[1].

وإذا كان دليل الإعجاز في المعجِز كونه ناقضًا للعادة وخارجًا عن المألوف، كان العلم بالعادات والكلام عليها أصلًا لمعرفة المعجز، وكان هذا علة ما أوجبه علىٰ نفسه من البدء بالعادات، ولذا قال في أول الكلام عنها: «اعلم أن العلم بالمعجزات كالفرع علىٰ العلم بالعادات، من حيث يشترط فيها انتقاض العادة، ولا سبيل إلىٰ معرفة ذلك ولمـّا عُرفت العادة التي يطرأ عليها الانتقاض»[2].

وفي هذ الصدد ينبِّه القاضي عبد الجبار أن شيوخ المعتزلة لم يعتمدوا في إثبات نبوة محمد ﷺ علىٰ المعجزات الحسية «التي إنما تُعلم بعد العلم بنبوته- صلىٰ الله عليه- لأن ثبوت ذلك فرع علىٰ ثبوت النبوة، فكيف يصح أن يستدل بها علىٰ النبوة؟ وجعلوا هذه المعجزات مؤكِّدة وزائدة في شرح الصدور فيمن يعرفها من جهة الاستدلال، فأما من يشاهد ذلك فحاله فيها كحاله مع القرآن في أنه يمكنه الاستدلال بها كما يمكنه ذلك في القرآن؛ لأن ثبوتها بالمشاهدة أخرجها من أن يكون علم المشاهِد لها كالفرع علىٰ النبوة، فصح أن يستدل بها علىٰ النبوة، ومن يعرفها بالإجماع وما شاكله، فطريقه في معرفتها مبنيٌّ علىٰ طريق معرفة النبوات، فلا يصح أن يستدل بها علىٰ صحة النبوة، ولذلك اعتمد شيوخنا في تثبيت نبوة محمد -صلىٰ الله عليه- علىٰ القرآن، لأن علم المخالف به كعلم الموافِق من حيث ظهر نقله علىٰ وجه الشياع»[3].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ١٤٧).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ١٨٢).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (إعجاز القرآن)، (١٦/ ١٥٢). وهذا ينفي عن المعتزلة أنهم ينكرون معجزات النبيﷺ الحسية، وقد قال القاضي عبد الجبار في تكملة هذا النص الوارد في المتن أعلاه: «فأما من شنَّع ذلك علىٰ مشايخنا وزعم أنهم أبطلوا سائر معجزات محمد ﷺ فكلامه يدل علىٰ جهل، لأن شيوخنا أثبتوها معجزة ودلالة، لكنهم لم يُجوِّزوا الاعتماد عليها في مكالمة المخالفين، ألا ترىٰ إلىٰ جعلهم لها دلالة للمشاهدين ودلالة للمسلمين علىٰ الحد الذي ذكرناه». (ص/ ١٥٢)، وهذا لعمر الله منهج سليم ومنهاج قويم، وما أصدق وصف الجهل علىٰ من لم يفهمه وقرف المعتزلة بإنكار المعجزات، كما ذكره القاضي!

ومن نماذجه ما أورده أبو رشيد النيسابوري في إثبات أن اختصاص الجوهر عن غيره ومخالفته له يكون بصفة التحيز، قال: «فإن قيل: لم قلتم: إن الجوهر يخالف ما ليس بجوهر بكونه جوهرًا ولتحيُّزه؟ قيل له: لأنَّا متىٰ عرفنا تحيُّزه وإن لم نعرف له صفة أخرىٰ مثلًا علمنا تميُّزه عما خالفه، فيجب أن يكون التميز يحصل بتحيزه، وبما يقتضيه، لأنه لو كان يتميز بصفة أخرىٰ لكنا متىٰ لم نعرف تلك الصفة لم نعلم مخالفته وإن علمنا التحيز، لأن العلم بالمخالفة فرع علىٰ العلم بما يؤثر في المخالفة»[1].

ومنها ما ذكره أبو بكر البيهقي من أن مَن قال لا إله إلا الله واعترف بالإلهية لله -تعالىٰ- فقد أثبت الإبداع والتدبير له لا محالة، لأن «اسم الإله لا يجب إلا لكل مبدع، وإذا وقع الاعتراف بالإبداع فقد وقع بالتدبير، لأن الإيجاد تدبير، ولأن تدبير الموجود إنما يكون بإتقانه أو بإحداث أعراض فيه، أو إعدامه بعد إيجاده، وكل ذلك إذا كان فهو إبداع وإحداث، وفي ذلك ما يبيّن أنه لا معنىٰ لفصل التدبير عن الإبداع وتميزه عنه، وأن الاعتراف بالإبداع ينتظم جميع وجوهه وعامة ما يدخل في بابه. هذا هو الأصل الجاري علىٰ سَنَن النظر، ما لم يناقِض قولَه مناقِضٌ فيُسَلِّم أمرًا ويجحد مثله، أو يعطي أصلًا ويمنع فرعه»[2].

ومن نماذجه ما ذكره القاضي عبد الجبار في أن الاستدلال علىٰ أن القديم لا يصح عدمه بحسن التكليف بعيد «لأنه ما لم يثبت كونه قادرًا لنفسه، وأن خروجه عن كونه قادرًا لا يصح، لا يمكن العلم بدوام الثواب، فإنْ وَقَفَ العلم بحسن التكليف علىٰ إدامة الثواب، وكان العلم بدوام الثواب هو تابعًا للعلم بأن العدم عليه -تعالىٰ- غير جائز، فقد صار المستدل بهذا مستدلًّا بفرع الشيء علىٰ أصله»[3].

ومنها قوله في إثباته عدم تناهي المعلومات: «فأما الكلام في المعلومات، فالأصل فيها أنها غير متناهية، لأنه قد دلت الدلالة علىٰ عدم التناهي في المعدومات، ودلت علىٰ أنها وهي معدومة يصح العلم بها، وليس من حيث تدخل تحت العلم لا بد من تناهيها، لأن في الاستدلال علىٰ تناهيه بعلم العالم استدلالًا بفرع الشيء علىٰ أصله،

(١) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٤، ٣٥).

(٢) أبو بكر البيهقي، «الأسماء والصفات»، (ص/ ٩٧).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٥٠).

إذ لا بد من ثبوته معلومًا بكونه مقدورًا، ثم يثبت كونه عالمًا به لا محالة»[1].

وقد نص أبو رشيد النيسابوري علىٰ أن «الكلام في معرفة ما لا يتناهىٰ ينبني علىٰ معرفة ما يتناهىٰ، لأن ما يتناهىٰ إثبات، وما لا يتناهىٰ نفي، ومن حق النفي أن يكون مرتَّبًا علىٰ الإثبات»[2].

وقال في إثبات وقوع أفعال العباد من جهتهم لوقوعها عن دواعيهم وقصودهم، وطرد ذلك في فعل الساهي قائلًا: «وقد يجعل فعل الساهي فعلًا له لوقوعه بحسب قُدَره، ولكن هذا مما لا يحصل العلم به أولًا، بل لا بد من تقدم العلم بأن العالم فاعل، وأن المؤثر فيه كونه قادرًا»[3].

ومن نماذجه ما استدل به القاضي عبد الجبار في أن القبيح إنما يقبح لوقوعه علىٰ وجه، يقول: «فعندنا أن القبيح إنما يقبح لوقوعه علىٰ وجه نحو كونه ظلمًا . . . فالذي يدل علىٰ ذلك، هو أنا نعلم أن الظلم قبيح، وإنما قبح لكونه ظلمًا، بدليل أنَّا متىٰ عرفناه ظلمًا عرفنا قبحه، وإن لم نعرف أمرًا آخر، ومتىٰ لم نعرف كونه ظلمًا لم نعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا. فبان أن الظلم إنما قبح لوقوعه علىٰ وجه وهو كونه ظلمًا، هذا لأن العلم بالقبيح فرع علىٰ العلم بوجه القبح إما علىٰ جملة أو تفصيل، فيجب متىٰ وقع علىٰ ذلك الوجه أن يكون قبيحًا، سواء وقع من الله أو من العباد»[4].

وأكد أن «العلم بالقبح يتفرع علىٰ العلم بوجه القبح»[5].

ومنها ما ذكر القاضي أيضًا عن شيوخه المعتزلة في تعليل ضرورة كون المخبرين فيما يقع التواتر بخبرهم مخبِرين عما أخبروا به عن ضرورة واضطرار، لأنه «لا يجوز أن يكون حال المخبَر أوكد من حال المخبِر، لأنه من جهته عَرَف، فإذا صح ذلك لم يجز أن يقع العلم عند الخبر إلا والمخبِر مضطر إلىٰ ما خبَّر عنه، لأنه متىٰ قال بخلافه

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٢٧).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٥٤).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٧٨).

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٠٩، ٣١٠).

(٥) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣١١).

أدىٰ إلىٰ أن السامع آكد حالًا من المخبِر في باب المعرفة. ولو جاز ذلك لجاز أن يكون ما يجري مجرىٰ الفرع من المعلوم أقوىٰ من العلم الذي هو الأصل، بأن كان يجوز أن يكون علم الإنسان بما يقتضي إدراكه له أقوىٰ من العلم بالمدرَك في حاله، فلما بطل ذلك لأن علمه بما أدركه من قبل كالفرع علىٰ العلم بإدراكه له، فكذلك القول فيما بيناه»[1].

وجعل أبو الليث السمرقندي إنكار المعتزلة عذاب القبر فرعًا علىٰ أصل جعلهم العقل حاسة سادسة، ويثبتون الأمور علىٰ عقولهم[2].

وإذ جعل أبو المعين النسفي الكلام علىٰ صفة التكوين -بعد أن أشار إلىٰ ما أثبته بالدليل من قبل علىٰ جواز قيام صفة قديمة بذات الباري ﷻ- في ثلاثة مواضع مترتبة: أن التكوين غير المكوَّن، وأن التكوين أزلي، وأن القول بأزليته لا يؤدي إلىٰ القول بقدم المكوَّنات؛ فقد ذكر وجه تقدُّم أول المواضع علىٰ الآخرَيْن بقوله: «فنثبت أولًا أن التكوين غير المكوَّن لا عين المكوَّن، لِمَا أن الكلام في الفصلين الآخرَيْن مبنيٌّ علىٰ هذا»[3].

ومن هذه النماذج ما ذكره القاضي عبد الجبار في تعليل الترتيب في بعض قضايا كتاب «المغني» ومسائله، وذلك في آخر كلام له في مجلد «التعديل والتجوير» قبل أن يلج إلىٰ الكلام في المجلد الخاص بالكلام علىٰ «الإرادة»، قال: «اعلم أن الكلام في وجه الحكمة في سائر ما خلقه الله تعالىٰ، وما سئل في ذلك مفصلًا، وفي التكليف وما يتعلق به من وجوه العبادات يتفرع علىٰ الكلام في الإرادة، لأن أكثر ذلك لا ينكشف وجه الحكمة فيه إلا ببيان كيفية إرادته -تعالىٰ- له. وذلك لا يتم إلا بعد بيان كونها فعلًا له تعالىٰ. وكثير منه يتعلق بكون الكلام والخطاب فعلًا له، فالوجه تقديم الكلام في الإرادة، وبيان كونها من صفات الفعل، ثم بيان ما نقوله في الكلام، وأنه من صفات الفعل، وإبطال قول المخالفين فيه، ونحن نبين ذلك ثم نتبعه بالكلام

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النبوات والمعجزات)، (١٥/ ٣٥٨، ٣٥٩).

(٢) انظر: أبا الليث السمرقندي، «شرح الفقه الأكبر»، (ص/ ٢٩، ٣٠).

(٣) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٣١٦).

في أن أفعال العباد حادثة من جهتهم، وما يتعلق به من التوليد والاستطاعة والعدل، ثم نتكلم في وجه الحكمة في أفعاله وعباداته، لأنه لا يصح أن نتكلم في ذلك إلا وقد بينا ما يكون فعلًا له وما لا يكون، إذ الكلام في حسنه ووجه حسنه فرع عليه، كما أن الكلام فيما يصح أن يكلف القادر وما لا يصح فرع علىٰ الكلام في إثبات الفعل فعلًا له، وإذا بُيِّن ذلك بُيِّن من بعد الكلام في النبوات والوعيد وما يتعلق بذلك»[1].

إذا لم يثبت الخصم أصلًا ما فإن نظيره من الخصماء لا يجوز لهم مكالمته في فروع هذا الأصل لأنه «لا سبيل للمحصِّل إلىٰ الكلام في التفصيل مع إنكار الأصل»[2].

وعلىٰ هذا حين تكلم ابن متويه في أن الفناء إذا وُجد تفنىٰ الجواهر أجمع ولا يصح وجود بعضها مع فناء بعض، وذكر أن هذا قول أبي هاشم، وقول أبي علي، ثم قال: «فأما من ينفي الفناء كالشيخ أبي القاسم وغيره، فلا معنىٰ لمكالمته في هذه المسألة، لأن ذلك من فروع الفناء»[3] يعني من فروع القول بفناء الجواهر.

ونص القاضي عبد الجبار علىٰ أنه لا يحسن مكالمة من يثبت الرؤية إلا بعد إثبات أنه -تعالىٰ- ليس بجسم[4].

وفي رد الجويني علىٰ المعتزلة في امتناعهم عن إثبات صفات قديمة لله تعالىٰ، ومصيرهم إلىٰ معارضة مثبتيها بما يوردونه عليهم من الكلام علىٰ تفاصيلها - قال الجويني بعد أن ذكر بعض هذه الإيرادات: «وهذا الذي ذكروه مما لا يلزم الجواب عنه نظرًا؛ فإنه كلامٌ منهم في تفصيل الصفات مع مصيرهم إلىٰ نفي أصلها»[5].

وكان الباقلاني قد فطن إلىٰ مثل هذا، فلم يزد - بعد أن أبطل علىٰ المعتزلة قولهم بالتولد - علىٰ حكاية مذاهبهم فيما يتصل بالتولد من التفاصيل دون الكلام علىٰ

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ١)، (التعديل والتجوير)، (٦/ ٣٠، ٢٣٠، ٢٣١). وانظر تبعًا لذلك ما فصله عن هذا في الجزء الحادي عشر المترجم بـ«التكليف»، (ص/ ٦٠).

(٢) نقله عن الجويني تلميذه أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥٣٨).

(٣) ابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ٢٣١).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٣٠٤).

(٥) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ٩٢). وراجع: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٥٣٨).

إبطالها، وعلل ذلك بأن «الكلام في هذه الفروع ساقط عنَّا وتكلُّف منَّا إذا شرعنا فيه، لقيام الدليل علىٰ إبطال القول بالتولد جملة، فزال الكلام في فروعه»[1].

وفي إيراد القاضي عبد الجبار ما يستأنس به من نصوص السنة في فضائل أبي بكر وعمر ﷺ مما يصح أن يكون مستندًا في الإجماع علىٰ إمامتهما، أردف قائلًا: «واعلم أن من خالفنا في هذا الباب ويطعن في الإجماع لا نكلمهم في ذلك، لأنه فرع، وإنما نبيِّن صحة الإجماع ثم نكلمهم في ذلك»[2].

ومنع الماتريدي من المناظرة في إثبات الرسالة مع من أنكر الصانع إلا بعد إثبات الصانع أولًا: «فنناظر من أنكر الصانع في إثباته، إذ التنازع في إرساله لا يتمكن إلا بعد لزوم القول بهِسْتِيَّتِهِ وثباته»[3]. فإثبات الصانع أصل لإثبات الرسالة، ولذلك لم يصح عنده الاستدلال عليها لمن أنكر الصانع قبل إثبات الصانع أولًا.

وفي إثبات نبوة موسىٰ ﷺ والرد علىٰ ماني في قوله إنه كان من شياطين الظلمة، رأىٰ عبد القاهر البغدادي أن الأجدر نقل الخلاف معه من النبوات إلىٰ أصلها التي هي فرعه، وهو توحيد الصانع، فقال: «زعم ماني أن موسىٰ كان من شياطين الظلمة، وأقرَّ (أي ماني) بنبوة عيسىٰ ﷺ وليس لماني من المقدار ما يُناظر لأجله في النبوات مع وقوع الخلاف معه في توحيد الصانع وحدوث الأجسام. ومَنْ خالف في الأصل لم يُناظر في فرعه»[4].

ولعل ما ذكره العامري من جعله إحدىٰ صورتي الصواب في تبيان فضيلة الشيء علىٰ الشيء بحسب المقابلات بينهما «ألا يوقع المقايسة إلا بين الأشكال المتجانسة،

(١) الباقلاني، «هداية المسترشدين»، في الجزء الذي نشره منه دانيال جيماريه، (ص/ ٢٨٥). وهذا النموذج يصح إيراده ضمن المحور الرابع الخاص - كما سيأتي - بإفساد الفرع بفساد أصله.

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ٢٨٠). وقارن بالجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص/ ٣٩). وانظر نموذجًا لعدم صحة الاستدلال بالإجماع قبل ثبوت أصله من الكتاب والسنة، في الرد علىٰ المجبرة، عند القاضي عبد الجبار، «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٢٠٥).

(٣) الماتريدي، «كتاب التوحيد»، (ص/ ٢٤٧).

(٤) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين»، (ص/ ١٨١).

أعني ألا يعمد إلىٰ أشرف ما في هذا فيقيسه بأرذل ما في صاحبه، ويعمد إلىٰ أصل من أصول هذا فيقابله بفرع من فروع ذاك»[1]. أقول: لعل هذا يصح نموذجًا لهذا المحور عند الفلاسفة.

(١) العامري، «الإعلام بمناقب الإسلام»، (ص/ ١٢٥).

(٣) الاستناد إلى ضرورة مراعاة الترتب البنائي بتقدم الأصل وتأخر الفرع في الرد على الخصوم:

عوَّل المتكلمون في كثير من ردودهم علىٰ الخصوم علىٰ وجوب الترتب بين الأصل والفرع، فيحكم بفساد ما يذهب الخصم إليه إذا كان قد أخل بالترتيب المرعي بينهما، فقدم في استدلاله الفرع علىٰ الأصل. وقد بيَّن القاضي عبد الجبار أن جَعْل الفرع أصلًا والأصل فرعًا طريقة في العقل لا تدل[1]. وأوضح أنه ذكر ذلك في العُمَد. وقال: «إنا نعتبر حال الفروع فنقيسها علىٰ الأصول»[2]. وغير جائز أن تنقلب الفروع أصولًا تقاس عليها الأصول. وهذا في نفسه تناقض ظاهر، وهذا ما يؤكدونه في هذا السياق، فينصون علىٰ أن تصيير الفرع أصلًا تناقضٌ[3].

ومن نماذج هذا ما ذكروه فيمن أنكر العلم الضروري، أنه لا شك ينكر العلم الاستدلالي، لأن من أنكر الأصل لا شك يصير إلىٰ إبطال فرعه «ومن بلغ في الوقاحة والعناد مبلغًا لا يبالي من إنكار ما يَثْبُت من العلوم والحقائق بالحواس وبدائه العقول لا يُرجىٰ من قبول العلم الثابت بالاستدلال»[4]. أو كما يقول الجويني: «المجترِئ بصلابة وجهه علىٰ الضرورات (يعني جحدها وإنكارها) لا يبالي بالاجتراء في حكم النظر والاستدلال»[5].

وتَسْعُ قضية أولية العقل علىٰ السمع عدة نماذج تندرج تحت هذا المحور، لعل أولها ما رد به القاضي عبد الجبار علىٰ منكري النظر واستدلالهم بالآيات، إذ قال: «فأما إذا أوردوا آيات من الكتاب مستدلين بها فقد أبعدوا، لأنه إذا كان لا مجال للنظر والاستدلال في معرفة الحق، فمن أين صحة الكتاب وطريق معرفته ليس

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الشرعيات)، (١٧/ ٣١٤).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الشرعيات)، (١٧/ ٣٠٤).

(٣) انظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٧٢. والقاضي عبد الجبار، «المغني»، (الشرعيات)، (١٧/ ٩٣). وسيرد ذلك في نصوص النماذج في المتن أعلاه.

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٢).

(٥) الجويني، الشامل، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ٣٥). وراجع المبحث الأول من الفصل الثاني في هذه الرسالة.

الضرورة وإنما هو النظر والاستدلال؟ فقد صاروا مستدلين بالفرع علىٰ الأصل»[1].

ومنها ما أورده السمناني في الرد علىٰ متأخري المعتزلة القائلين بأن طريق الاستدلال علىٰ وحدانية الله إنما هو السمع - بقوله: «إن تعلقك بالسمعيات إنما هو تَرْقِيقٌ عن صَبُوح[2]؛ لأنه أولًا يجب أن يعرف معرفة حدث العالم وإثبات صانعه، وأنه متكلم مريد عالم، وأن ما أظهره من المعجزات قصد به تصديق نبيه ﷺ وأنه متعلق بقدرته حتىٰ يصح بعد هذه المراتب أن يُعلم أن القرآن صحيح، وأن السمع حجة»[3].

ومنها ما ذكره القاضي عبد الجبار في الرد علىٰ القائلين بأن الله -تعالىٰ- عالم بعلم محدث، فذكر شبههم من جهة السمع وما تعلقوا به من الآيات ثم قال: «ولنا في الجواب علىٰ هذا طريقان اثنان: إحداهما، أن نقول: إن الاستدلال بالسمع علىٰ هذه المسألة مما لا يمكن، لأن صحة السمع تنبني علىٰ هذه المسألة، وكل مسألة تنبني صحة السمع عليها، فالاستدلال عليها يجري مجرىٰ الشيء علىٰ نفسه، وذلك مما لا يجوز. وإنما قلنا: إن صحة السمع موقوفة علىٰ هذه المسألة لأننا ما لم نعلم القديم -تعالىٰ- عدلًا حكيمًا لا يمكننا معرفة السمع، وما لم نعلم أنه -تعالىٰ- عالم بقبح القبائح واستغنائه عنها لم نعلم عدله وما لم نعلم كونه عالمًا لذاته لم نعلم علمه بقبح القبائح أجمع، فقد ترتب السمع علىٰ هذه المسألة، فلا يصح الاستدلال بالسمع

---

(1) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢٨٩، ٢٩٠).

(2) الصَّبُوح: ما يُشرَب صَبَاحًا، والغَبُوق: ما يُشرَب مساءً، وترقيق الكلام: تزيينه وتحسينه. وهذه العبارة مأخوذة عن مثل يقال فيه «عن/ أعن صَبُوح ترقِّق» وأصله أن رجلًا اسمه جابان نزل بقوم ليلًا، فأضافوه وغَبَقُوه، فلما فرغ قَال: إذا صَبَحْتُموني كيف آخذ في طريقي وحاجتي؟ فقيل له: عَنْ صَبُوح تُرَقِّق؛ ويضرب لمن كَنَىٰ عن شَيء وهو يريد غيره، لِمَا أن الضيف أراد بهذه المقَالة أن يوجب الصبوح عليهم. [انظر: تعليق المحقق، (هامش رقم/ ٣)، (ص/ ٢٩١). وراجع: ابن سلام، أبو عبيد القاسم، الأمثال، تحقيق د. عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، (ط. ١)، (١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠م)، (ص/ ٦٥). وأبا هلال العسكري، «جمهرة الأمثال»، دار الفكر، بيروت - لبنان، د. ت، (١/ ٢٩). والميداني، أبا الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت - لبنان، د. ت، (٢/ ٢١).

(3) السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٩١).

عليها»[1]. ثم ذكر بعد ذلك بصفحات شبهًا لهم من السمع لم يذكرها ههنا وأجاب عنها بالجواب نفسه بأن قال: «والأصل في الجواب عن ذلك أن الاستدلال بالسمع علىٰ هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع ينبني علىٰ كونه عدلًا حكيمًا، وكونه حكيمًا ينبني علىٰ أنه -تعالىٰ- عالم لذاته، فكيف يصح ذلك»[2].

وكذا أجاب عن الشُّبَه التي تعلق بها من جهة السمع من أثبت قدرته -تعالىٰ- بقدرة، فقال: «وأما ما ذكروه في إثبات القدرة لله -تعالىٰ- فلا يصح، لما تقدم من أن الاستدلال بالسمع علىٰ هذه المسألة غير ممكن»[3].

وكان هذا أيضًا جوابه علىٰ مثبتي الجسمية لله، وقد تعلق مثبتو الجسم لله -تعالىٰ- وتقدس- من جهة السمع بآيات كثيرة يوهم ظاهرها اتصاف الله -تعالىٰ- بالجسم «منها: قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] قالوا: الاستواء إنما هو القيام والانتصاب، والانتصاب والقيام من صفات الأجسام، فيجب أن يكون الله -تعالىٰ- جسمًا. والأصل في الجواب عن ذلك أن يقال لهم أولًا: إن الاستدلال بالسمع علىٰ هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع موقوفة عليها . . . وهل هذا إلا استدلال بالفرع علىٰ الأصل؟»[4].

وفي الرد علىٰ القائلين بالكسب واستدلالهم من جهة السمع بالآيات، قال: «فأما استدلالهم بآيات القرآن فلا يصح، لأن العبد لو لم يكن محدِثًا فعلَه، لَمَا صح أن يُثبِت الصانع، فاستدلالهم بذلك استدلال بفرع الشيء علىٰ أصله، ولو سَلِمَ لهم إثبات الصانع، لم تثبت لهم حكمته ليصح الاستدلال بخطابه إلا مع القول بأنه -تعالىٰ- لا يختار شيئًا من القبائح، وعلىٰ ما يقولونه لا أمان من أن يكون كلامه كذبًا وباطلًا، وعلىٰ كل حال، فلو أمكن معرفة ذلك، لكان الرجوع إلىٰ ما تقرر في العقل، وتأويل الآيات علىٰ موافقته أولىٰ، لأن أدلة العقول بعيدة عن الاحتمال، والألفاظ معرَّضة

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٩٤، ١٩٥).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢١٢).

(٣) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢١٢).

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٢٢٦).

لذلك من حيث تدخلها الحقيقة والمجاز»[1].

ومن نماذج هذا المحور أن القائلين بالتولد من المعتزلة قالوا في إثبات المتولدات ونسبتها إلىٰ العباد أن «الذي يدل علىٰ أن المسببات فعل لفاعل السبب هو أنها واقعة بحسب قدرة القادر في الضعف والقوة، والقلة والكثرة . . . يدل علىٰ أن المسببات تابعة لقدرة فاعلِ أسبابِها، فوجب أن تكون فعلًا لنا كما وجب ذلك في المباشر»[2]. فرد عليهم السمناني قائلًا: «هذا من عجيب استدلالاتكم[3] وطريفها، فإنه[4] لا يمكن معرفة كون القادر قادرًا وأن له قدرة حتىٰ نعلم أن له فعلًا، وأن الفعل فعل له . . . فإذا وجب بالاتفاق أن يكون العلم بأن الفعل فعل لفاعله متقدِّمًا علىٰ العلم بكونه مقدورًا له، فدلُّوا علىٰ أن هذا فعله حتىٰ نعلم أن ذلك وقع بحسب قدرته، فهذا بالعكس مما يجب وتقديم ما من سبيله أن يؤخر»[5].

ومن نماذجه أيضًا ما ذكره القاضي عبد الجبار في الرد علىٰ القائلين بقدم العالم، وأن العالم صدر عنه صدور المعلول عن علته، لِمَا «أن الباري جواد لم يزل، وإلا أدىٰ إلىٰ كونه جوادًا مرة وغير جواد أخرىٰ، وإلىٰ أن يكون بخيلًا متىٰ لم يكن جوادًا، وفي صحة ذلك وجود العالم لم يزل، فإنه (أي الباري) علة وجوده (يعني العالم) فجعلوا الباري علة للعالم لا ينفصل وجوده عن وجوده، وشبهوه بالشمس وضوئها، وجعلوها علة للضوء من حيث لا ينفصل أحدهما عن الآخر. وهذه الشبهة مبنية علىٰ دعوىٰ لو ثبتت لكان الكلام فيما نحن فيه لغوًا، لأنا لا نسلم كونه -تعالىٰ- جوادًا لم يزل، فكأنهم استدلوا علىٰ قدم الأجسام بحال الفاعل، وذلك منهم استدلال بالفرع علىٰ الأصل»[6].

وفي خلل الرد علىٰ الطبائعيين أبطل الحاكم الجشمي استدلالهم بجعلهم الأصل

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (ص/ ٤١٩).

(٢) السمناني، «البيان»، (ص/ ٥١٣).

(٣) في الأصل المطبوع: استدلالكم. والجمع أنسب لما بعدها.

(٤) في الأصل المطبوع: فإن، وهي تقتضي إثبات الضمير.

(٥) السمناني، «البيان»، (ص/ ٥١٣).

(٦) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٧٤).

فرعًا والفرع أصلًا، فقال: «ويقال لهم: الإنسان من نطفة والنطفة من الإنسان، والبيض من الدجاج والدجاج من البيض؛ ما كان في الابتداء؟ فأي ذلك قال فقد نقض قوله؛ لأنه إن قال: كانت بيضة ونطفة، فقد أثبتها لا من حي، وإن قال: كان الحي، فقد أثبت حيًّا لا من نطفة وبيض، وبعدُ فإنك مناقض؛ لأنك تجعل الأصل فرعًا والفرع أصلًا وهذا لا يجوز»[1].

وفي الرد علىٰ القائلين بفعل الطبائع، القائلين بأنهم يعلمون - حسًّا واضطرارًا- أن الإحراق حادث عن حرارة النار، والإسكار عن شدة الشراب - عدَّ الباقلاني ذلك منهم هذيانًا «لأن سائر المتكلمين وأهل التحصيل قد أطبقوا علىٰ أن حدوث الشيء وكونَه عن عدمٍ، لا يُعلَم اضطرارًا، فكيف يُعلَم مِمَّن حَدَث، وعن أي شيءٍ حدث اضطرارًا، والعِلم بمحدِث الشيء وما حدث عنه فرعٌ للعلم بأنه محدَث؟ فإذا لم نعلمه محدَثًا اضطرارًا، ولم نشاهده معدومًا قبل وجوده، وموجودًا بعد عدمه، فكيف نُضطر إلىٰ العلم بمحدِثه لولا الغفلة والذهاب عن التحصيل!»[2].

وآخر نماذج هذا المحور ما ذكره القاضي عبد الجبار في الرد علىٰ من جعل من الإمامية صفةَ الإمامِ صفة النبي أو صفة الإله - من أن «الكلام مع هذين الفريقين لا يقع في الإمامة، وإنما يقع في: هل صفة الإمام ما قالوه؟ وهل يقوم بما زعموا؟ . . . وإنما الذي يختص بالإمامة الكلام الذي يقع بين من أثبت الإمام بالصفة التي هو عليها، وجعله فيما يختص به، فيصح فيما بينهم المنازعة والمناظرة، وسائر ما يتصل بها . . . أما إثبات إمام لا يعقل، ولا سبيل إليه من حيث جعلتموه بصفة الإله أو النبي؛ فإنما نُسلِّم ما تقولون لو ثبت أن أنكم بنيتم الفرع علىٰ وجه صحيح. وإنما الكلام في الأصل المبنيّ عليه الفرع، هل هو ثابت أم لا؟»[3].

ونلاحظ أن جميع النماذج يكتفىٰ فيها بالتنبيه علىٰ أن ما ذكره الخصم استدلال بالفرع علىٰ الأصل، الأمر الذي يؤكد أن الاستدلال بالفرع علىٰ الأصل معلوم بطلانه عند الجميع.

---

(١) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٧٥).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٤٤).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الأول، (٢٠/ ١٢). وانظر نماذج أخرىٰ للتشنيع علىٰ الخصم لاستدلاله بالفرع علىٰ الأصل: ابن متويه، «التذكرة»، (ص/ ١٦١، ٢٠٧، ٢١٠، ٥٠٥، ٥٥٩).

(٤) إفساد الفرع بفساد أصله:

ما دام قد ثبت ابتناء الفرع علىٰ أصله، وكونه تابعًا له، فلا ريب أن يفسد إذا كان أصله فاسدًا باطلًا، وعلىٰ هذا إذا كان ما يقول به الخصم فرعَ أصلٍ قد ثبت فساده حُكم علىٰ ذلك الفرع بالفساد تبعًا لفساد أصله.

ومن نماذج هذا المحور ما أورده القاضي عبد الجبار بعد أن أبطل بإثبات حدوث الأجسام قولَ الثنوية بأصلي النور والظلمة وقدمهما - بقوله: «وإذا صح حدوث الأجسام بطل قولهم بالأصلين، وبطل ببطلانه سائر ما فرَّعوه عليه»[١]. وذلك لأن في بطلان الأصل -وهو هنا قولهم بقدم النور والظلمة- بطلانَ فروعه.

ومن نماذجه ما ذكره القاضي عبد الجبار أيضًا في الرد علىٰ النصارىٰ بعد أن أبطل قولهم في الاتحاد - بقوله: «واعلم أن الذي بيَّنَّاه من إبطال قولهم في الاتحاد يُبْطِل جميع ما يذهبون إليه من أن المسيح يُعبَد ويخلق الأجسام، ويَرزق ويُنعِم، وأنه الخالق للعالَم، والمستَحِقّ للعبادة بانفراده أو هو مع غيره؛ لأن الكلام في ذلك فرع عليه، وفساد ذلك يغني عن فساده»[٢].

وقوله فيمن سوَّىٰ من أنصار النظَّام بين صفة الحياة فينا وفي القديم -تعالىٰ-: «وبعد، فلو كان الإنسان حيًّا لنفسه مع علمنا بجواز الحاجة عليه لأدىٰ إلىٰ جواز الحاجة علىٰ القديم تعالىٰ[٣]، وإلىٰ فساد الطريق التي يتوصل بها إلىٰ كونه غنيًّا، وهذا يوجب ألا نثق بكونه فاعلًا للحسن، ويجوز في أفعاله أجمع أن تكون قبيحة، وفي هذا إبطال القول بالعدل، ومن خالف في هذا القول يعترف بصحته[٤]، فإذا أدىٰ قوله بهذا الفرع إلىٰ إبطال الأصل وجب القضاء بفساد الفرع»[٥].

ومن هذه النماذج التطبيقية في هذا المحور عند الأشاعرة ما جاء في رد السمناني

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٢٤). وانظر مثالًا آخر في (اللطف)، (١٣/ ٣٨١).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ١٤٧).

(٣) من حيث شاركه الحي منا في صفة من صفات النفس وهي الحياة.

(٤) إذ القائل معتزلي يقول بالأصول الخمسة التي يأتي العدل ثانيًا فيها أو أولًا عند بعضهم.

(٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٣٢٣).

علىٰ أهل التناسخ القائلين بأن الآلام من الله حسنت لأجل أنها أعواض عن ذنوب سلفت، وأن هذه الآلام للبهائم والحيوانات إنما هي لذنوب سلفت، وأنهم كانوا في أشخاص غير هذه الهيئات فمسخوا، فرد السمناني بأن قال: «يقال لهم: أولًا: صحّحوا أن من الآلام ما هو قبيح من جهة العقل، فإن هذا هو أصل المذهب والأُس الذي بنيتم عليه. فإن تعلقتم بشيء مما قالته القدرية أو الثنوية في أن الضرر قبيح، أبطلناه وأجبنا عنه. فإذا لم يصح لهم هذا الأصل بطل جميع ما يبنون عليه»[1].

---

(١) السمناني، «البيان»، (ص/ ٦٤٠).

الفَصْلُ السَّابِعُ

قاعدة: وجوب تعلق الدليل بمدلوله

* ويشتمل هذا الفصل علىٰ مبحثين:

- المبحث الأول: مفهوم القاعدة وأهميتها.

- المبحث الثاني: استعمال القاعدة في الاستدلال الكلامي والفلسفي.

المبحث الأول

مفهوم القاعدة وأهميتها

إذا كان الدليل هو ما يستدل به، والمدلول هو ما يستدل عليه، فلا شك في ضرورة وجوب التعلق بينهما، بحيث يتعيَّن اختصاص كل دليل بمدلوله، ويكون كونه دليلًا علىٰ هذا المدلول بعينه أحق وأولىٰ من أن يكون دليلًا علىٰ غيره من المدلولات. وهذا معنىٰ هذه القاعدة عند المتكلمين والفلاسفة، كما يعبِّر عنها القاضي عبد الجبار بأن قال: «الدليل يدل علىٰ الشيء لتعلقه به . . . ومن حق الدليل أن يختص بمدلوله ما لا يختص بغيره»[1].

ويقول: «الشيء لا يدل علىٰ مثله، ولا يجب القضاء لأجل وجوده علىٰ وجود مثله من قبل . . . وبيَّنا أن الشيء إنما يدل علىٰ غيره لتعلقه به كتعلق الفعل بالفاعل إلىٰ ما شاكله»[2].

ويؤكد الجويني ضرورة تعلق الدليل بمدلوله واختصاصه به، فيقرر أنه «لا معنىٰ لكون الشيء دليلًا علىٰ مدلول إلا أن يكون بحيث يجب من العلم به العلم بمدلوله»[3]. وبلغ هذا التأكيد مبلغه عند القاضي عبد الجبار حين عد «العلم بكون الدليل دليلًا هو العلم بالمدلول»[4]. وكان أبو هاشم الجبائي يقول: «إن العلم بالدليل وتعلقه بالمدلول أصلُ العلم بالمدلول أو كالأصل»[5]. ذلك لأنَّا إذا فقدنا هذا التعلق

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (خلق القرآن)، (٧/ ١٠٩).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الفرق غير الإسلامية)، (٥/ ٥١).

(٣) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١٩٢). وانظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٧٤).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ١)، (التعديل والتجوير)، (١٢/ ١٢٤).

(٥) نقله الحاكم الجشمي، المجلد الرابع من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٠١ أ).

بينهما لم يكن الدليل دليلًا علىٰ هذا المدلول بأولىٰ من أن يكون مجرد دعوىٰ لا دليل، ويكون دليلًا علىٰ غيره. أو كما يقول القاضي عبد الجبار: «معلوم أنه لا بد للدليل من تعلق بالمدلول، لأنه إذا فقدنا هذا التعلق لم يكن بأن يدل علىٰ صدقه أولىٰ من أن يدل علىٰ كذبه»[١]. وعن هذا ينشأ كثير من الأغاليط كما صرح بذلك أبو المعين النسفي ينقله عن المعتزلة «وأكثر الغلط يثبت من أمرين: أحدهما جَعْل ما ليس بدليل دليلًا وإن وُجد في المتنازَع فيه، والآخر ادعاء وجود ما هو الدليل حقيقة في محل لا وجود فيه، فكان من حق المجادل أن يصرف العناية إلىٰ التمييز بين ما هو دليل وبين ما هو ليس بدليل، ثم إلىٰ وجوده في المتنازَع فيه لو كان دليلًا»[٢].

علىٰ أن الواجب أن يثبت وقوع الدليل علىٰ وجه يتعين به اختصاصه بمدلوله، فـ «الدليل يجب أن يكون في الأصل حادثًا علىٰ وجه، ليثبت متعلقًا بالمدلول»[٣].

وقد تواترت نصوص المتكلمين والفلاسفة كليهما علىٰ أن العلم بهذا الوجه من التعلق شرط أساسي من شروط صحة النظر لا يجوز تخلفه. فإذا كان النظر يولِّد العلم عند المعتزلة «فإنه يولد العلم متىٰ تعلق بالدليل، وكان الناظر عالمًا به علىٰ الوجه الذي يدل علىٰ المدلول، ونظر فيه علىٰ هذا الوجه. ومتىٰ لم يكن الناظر بهذه الصفة، ولا كان النظر متعلقًا علىٰ هذا الوجه لم يولِّد العلمَ»[٤]. «كما يمتنع أن يولد نظره العلم إذا لم يكن عالمًا بالدليل علىٰ الوجه الذي يدل»[٥].

وقَصَر القاضي عبد الجبار صحة النظر علىٰ تحقق هذا الشرط فقال القاضي عبد الجبار: «اعلم أن النظر وصحته يتعلق بكون الناظر عالمًا بالدليل علىٰ الوجه الذي يدل»[٦] وزاد هذا التقرير تأكيدًا ووثاقة بأن «النظر لا يوجب العلم ولا يكون صحيحًا

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٤٤٩).

(٢) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ٢٢٢). وقارن بالقاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الثاني، (٢٠/ ٢٥٦). و«المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢٢٥).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٦٩).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التوليد)، (٩/ ١٦١).

(٥) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢١٨).

(٦) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ١٢٨، ١٢٩).

إلا إذا كان نظرًا في دليل يعلمه المكلف علىٰ الوجه الذي يدل»[1].

وبأن «الذي يوجب تعذر فعل النظر انتفاء العلم بالدليل علىٰ الوجه الذي لكونه عليه يكون دليلًا»[2].

وأن «الناظر في الدليل إذا لم يعلمه علىٰ الوجه الذي يدل فنظره لا يوجب شيئًا أصلًا مع ثبوت العلقة بين الدليل والمدلول، ولكنه إذا لم يعلم هذا الضرب من التعلق لم يولد نظره شيئًا أصلًا»[3].

وبناء علىٰ هذا قال فيمن زعم أن النظر في الدليل قد يحصل من الطفل ولا يحصل العلم بالمدلول عقيبه: «إن النظر لا يقع من الطفل علىٰ الوجه الذي يولد، لأن من حقه ألا يولد إلا إذا كان الناظر عالمًا بالدلالة علىٰ الوجه الذي يدل، وذلك لا يتأتىٰ في الطفل، فلذلك لم يولد العلم»[4].

ويؤكد أبو رشيد النيسابوري أن «الناظر لا يولد نظره العلم إلا إذا كان نظره في دليل، وكان عالمًا به علىٰ الوجه الذي يدل، ومع زوال العقل لا يجوز أن يثبت العلم بالدليل علىٰ الوجه الذي يدل عليه»[5].

وكذلك الحاكم الجشمي يوجب علىٰ الناظر في الأدلة «أن يكون عالمًا بالدليل علىٰ الوجه الذي يدل»[6].

وإذا كان المذهبُ القائلُ بأن النظر الصحيح يتضمن العلمَ - المذهبَ الغالبَ والشائع عند أكثر الأشاعرة في كيفية إفادة النظر العلمَ؛ فإن أبا إسحاق الإسفراييني يجزم -كما ينقله عنه الجويني- بأنه «لا معنىٰ لكون الشيء دليلًا علىٰ مدلول عقلًا إلا

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (التكليف)، (١١/ ٤٠٨). وانظر: (ص/ ٣٨٠).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (رؤية الباري)، (٤/ ٣٣٨).

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢٣٠).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٧٨).

(٥) أبو رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٢٤). وانظر مثله: (ص/ ٣٥١).

(٦) الحاكم الجشمي، «تحكيم العقول»، (ص/ ٤٦). وانظر له أيضًا: المجلد الرابع من «شرح عيون المسائل»، (ل ٢٠٤ ب، ل ٢٠٦ أ، ب، ل ٢٠٧ أ، ب).

أن يرتبط به علىٰ وجه يتضمن العلم، بوجه ارتباط العلم بمدلوله»[1].

ومن الأشاعرة أيضًا يؤكد الباقلاني أن النظر لا يكون طريقًا للعلم حتىٰ يكون صحيحًا، ولا يكون كذلك حتىٰ يكون واقعًا علىٰ وجهين يحتاج إليهما؛ أحدهما يرجع إلىٰ النظر نفسه، والآخر يرجع إلىٰ صفةِ فاعلِه. وقد اشترط في الناظر ليكون النظر صحيحًا أن يكون كامل العقل، «وأن يكون عالمًا بحصول الدليل وبالوجه الذي لحصوله عليه صار دليلًا ومتعلقًا بمدلوله غير ظان ولا متوهم لذلك، فمتىٰ لم يعلم بهذين الأمرين (كمال العقل وعلمه بوجه تعلق الدليل بالمدلول) لم يصل بنظره إلىٰ العلم»[2].

وما أحسن ما لخصه الجويني في معنىٰ النظر، ويعد مُسفِرًا بجلاء عن وجه الغرض مما نحن فيه - حين قال: «ولو اجترأ المجترِئ فقال: النظر الصحيح هو الفكر المنوط بطلب وجه الدليل علىٰ وجه يوصل إليه كان سديدًا»[3].

ومثله ما ذكره تلميذه أبو القاسم الأنصاري أن «النظر الصحيح ما صادف الدليل، أو ما يُطلِع الناظر علىٰ وجه الدليل»[4].

فكأن وجه الدليل عند المتكلمين هو المسوِّغ الذي يقضي بانطباق الدليل وصدقه علىٰ مدلوله الذي دل عليه، ويصرف أولوية أن يدل عليه هو واختصاصه به هو عن اختصاصه بسواه..

أما الفلاسفة فيطلقون علىٰ هذا الوجه من التعلق «التفطن» للزوم النتيجة عن المقدمات. قال ابن سينا بعد أن ذكر أن ما يوصِل إلىٰ التصديق يسمَّىٰ حجة «فمنها قياس ومنها استقراء. ومنهما يُصار من الحاصل إلىٰ المطلوب؛ فلا سبيل إلىٰ دَرْك مطلوبٍ مجهولٍ إلا من قِبَل حاصلٍ معلوم. ولا سبيل أيضًا إلىٰ ذلك مع الحاصل

(1) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٦٤٢).

(2) الباقلاني، «التقريب والإرشاد الصغير»، (١/ ٢١٨)، وانظر: (ص/ ٢٢٠). وانظر أيضًا: الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ١٨).

(3) الجويني، «الشامل»، نشرة د. م. فرانك، (ص/ ١٩). وانظر له أيضًا: «الإرشاد»، (ص/ ٦٢، ٦٣).

(4) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٧). وانظر: (ص/ ٢٣٩).

المعلوم إلا بالتفطن للجهة التي صار لأجلها مؤدِّيًا إلىٰ المطلوب»[1].

وقال في النجاة: «الإنسان الواحد قد يعلم الشيء بعلم لا يخصه، بل يعُمُّه وغيرَه، ويجهله فيما يخصه، فلا يعلمه ألبتة، أو يعتقد في خاصته رأيًا أو ظنًّا باطلًا، وهو لا يشعر . . . وقد يمكن أن يَعلم الشيء بالقوة ويجهله بالفعل، بأن يكون إنما يعلم المقدمة الكبرىٰ الكلية أو يعلمها مع الصغرىٰ أيضًا، ولا يعلم النتيجة، وذلك لأن العلم بهما غير العلم بالنتيجة، ولكنه علة للعلم بالنتيجة، وليس علة كيف اتفق، بل إذا اقترنا بالفعل عند الذهن. وأما إذا كانا معلومين علىٰ الافتراق ولم يفترقا بعدُ أو لم يخطرا بالبال معًا موجَّهَيْن نحو النتيجة، فليسا علة بالفعل ولا يلزم معلولهما، وهو العلم بالنتيجة بالفعل، مثل أن يكون إنسان يعلم أن كل بغلة عاقر علمًا علىٰ حدة، ويعلم أيضًا أن هذا الحيوان بغلة، ويراه منتفخ البطن فيظن أنه حامل. ولو اقترن عنده العلمان معًا لَمَا كان يظن هذا الظن»[2].

وقد لخص الغزالي تلك المذاهب كلها بدقة فأحسن وأجاد، وعقد من أجل هذا فصلًا في «المستصفىٰ» و«محك النظر» افتتحه بقوله: «الفصل الثالث عن وجه لزوم النتيجة من المقدمات. وهو الذي يُعبَّر عنه بوجه الدليل، ويلتبس الأمر فيه علىٰ الضعفاء، ولا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيرُه»[3].

ثم قال -بعد شرح وتفصيل طويل- بما قال به ابن سينا في «النجاة» من وجوب التفطن للزوم النتيجة عن المقدمتين لحصول النتيجة بالفعل، ممثلًا بما مثَّل به أيضًا، أعني مثال البغلة، يقول الغزالي: «فإذًا النتيجة موجودة في إحدىٰ المقدمتين بالقوة ومعلومة بالفعل، والموجودة بالقوة القريبة ربما يُظن أنها موجودة بالفعل توهمًا، فاعلم أن هذه النتَيجة لا تخرج من القوة إلىٰ الفعل بمجرد العلم بمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في الذهن ويخطر ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمة بالقوة، وإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل، إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلىٰ بغلة منتفخة البطن فيتوهم

---

(١) ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، القسم الأول (المنطقيات)، (ص/ ١٣٦، ١٣٧). وانظر الصفحة التي تليهما، وراجع شرح نصير الطوسي في الصفحات المذكورة.

(٢) ابن سينا، «النجاة»، (ص/ ٩٢، ٩٣).

(٣) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١١٤). وانظر له أيضًا: «المستصفىٰ»، (١/ ١٦٤).

أنها حامل، ولو قيل له: هل تعلم أن البغلة عاقر؟ فيقول: نعم، فإن قيل له: فهل تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم، فيقال: كيف تَوَهَّمْتَ أنها حامل؟ فيتعجب هو من تَوَهُّمِ نفسِه مع علمه بالمقدمتين، أي علمه أن كل بغلة عاقر، وهذه بغلة، فهي إذًا عاقر، والعاقر هي التي لا تحمل، فإذًا هي لا تحمل. وانتفاخ البطن له أسباب سوىٰ الحمل، فإذًا انتفاخها من سبب آخر، ولمَّا كان السبب الخاص القريب لحصول النتيجة في الذهن التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة أشكل علىٰ الضعفاء، فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره»[1].

وكان ما مهَّد به مما تقدم كافيًا لتلخيص مذاهب المتكلمين والفلاسفة في طرق حصول العلم عن هذا التفطن، فقال: «الحق أن المدلول هو المطلوب المنتَج، وأنه عين التفطُّن لوجوده في المقدمة بالقوة، لكن هذا التفطن هو سبب حصوله علىٰ سبيل التولد عند المعتزلة؛ وعلىٰ سبيل استعداد الذهن بحضور هذه المقدمات مع هذا التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة؛ وعلىٰ سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا المخالف للتولد الذي ذكره المعتزلة، وعلىٰ سبيل حصوله بقدرة الله -تعالىٰ- عقيب حصول المقدمتين في الذهن، والتفطن لوجه تضمنه له بطريق إجراء الله العادة علىٰ وجه يُتصوَّر خرقها بألا يُخلف عقيب تمام النظر عند بعض أصحابنا، ثم ذلك من غير نسبة له إلىٰ القدرة عند بعضهم، بل بحيث لا تتعلق بها قدرة العبد، وإنما قدرته علىٰ استحضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمة للنتيجة علىٰ معنىٰ وجودها فيها بالقوة، فأما صيرورة النتيجة بالفعل فلا تتعلق به القدرة، وعند بعضهم تتعلق به القدرة الحادثة فيكون العلم النظري كسب العبد»[2].

وأورد في «الاقتصاد» علىٰ الإيجاز أن «العلم الحاصل المطلوب هو المدلول، وازدواج الأصلين الملزِمَيْن لهذا العلم هو الدليل، والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل، وفكرك الذي هو عبارة عن إحضارك

---

(١) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١١٥). وانظر له أيضًا: «المستصفىٰ»، (١/ ١٦٦، ١٦٧).

(٢) الغزالي، «محك النظر»، (ص/ ١١٥، ١١٦). وانظر له أيضًا: «المستصفىٰ»، (١/ ١٦٧ - ١٧٠).

الأصلين في الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين هو النظر»[1].

ثم قال: «فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر»[2].

أما عن ماهية وجه الدلالة وحقيقته، فقد ذكر أبو الوليد الباجي في «المنهاج» في باب أقسام السؤال والجواب من أبواب الجدل - السؤال عن وجه الدليل فقال: «باب السؤال عن وجه الدليل والجواب عنه. والسؤال عن وجه الدليل هو أن يستدل بآية أو خبر، فلا يتبين دليله منه، فيطالب ببيان وجه الدليل، وجملة ذلك أن وجه الدليل لا يخلو، إما أن يكون واضحًا أو غامضًا. فإن كان واضحًا قبح أن يطالب بوجه الدليل»[3].

وأكد القاضي عبد الجبار جريان هذا الوجوب في معرفة وجه الدليل في الأدلة السمعية والعقلية علىٰ السواء، فقال: «وجب أن يكون الناظر عالمًا بالدليل علىٰ الوجه الذي يدل، والحال في الأدلة السمعية والعقلية علىٰ سواء في ذلك، ولهذا لا يصح ممن لا يعرف الوجه الذي منه يدل كلامه -تعالىٰ- أو كلام رسوله ﷺ علىٰ الأحكام أن يستدل عليها بالقرآن أو بالسنة علىٰ ما ذُكر في أصول الفقه. وعلىٰ هذه الطريقة قلنا لمن خالفنا في العدل: إنكم إذا لم تضيفوا هذا الفعل إلىٰ زيد ولم تعلقوا حدوثه به، لم يتأتَّ لكم أن تعرفوه قادرًا ولا عالمًا. وهذا القدر كاف في صحة توليد نظره للعلم، فأما أن يعلم فيما نظر فيه أنه دليل، فلا يصح أن يُجعل شرطًا في توليد نظره للعلم»[4].

وأوسع هذا المعنىٰ الأخير شرحًا، بما يضح به بجلاء المفهوم لديهم من وجه الدليل، مؤكدًا ما أشرنا إليه آنفًا عند أبي هاشم الجبائي من أن تعلق الدليل بمدلول علىٰ وجه يتوجب علىٰ الناظر أن يكون عالمًا به - هو الأصل في العلم بالمدلول، يقول القاضي: «لا يكفي أن يقع النظر في دليل إلا والناظر عالم به علىٰ الوجه الذي

---

(١) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨٢).

(٢) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ٨٣).

(٣) أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، (ص/ ٣٩). وقارن بالقاضي عبد الجبار، «المغني»، (النظر والمعارف)، (١٢/ ٧٣).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢١٧).

يدل، لأنه متىٰ لم يعلمه كذلك لم يصح في نظره أن يولد العلم، ولهذا لو نظر وعرف المدلول ثم زال عنه العلم بالدليل علىٰ الوجه الذي يدل لزال عنه العلم بالمدلول. فعرفنا أنه أصل له. وبيان هذه الجملة أنه متىٰ أراد أن يعلم أن زيدًا قادر فلا بد أن يعرف صحة وقوع التصرف من جهته علىٰ وجه مخصوص وتعلقه به تعلق الفعل بفاعله، حتىٰ لو شك في ذلك لما عرفه قادرًا. وهكذا يجري القول في سائر وجوه تعلق الأدلة بمدلولاتها»[1]. ثم نَبَّه علىٰ أنْ ليس الوكد من هذا اشتراط أن يكون الناظر عالمًا بأن ما نظر فيه دليلٌ، لأن ذلك متأخر عن العلم بالمدلول ولا يحصل إلا بعده، ومن ثم فلا يجوز تقدمه عليه، يقول: «وليس الغرض بما ذكرناه أن يعرف أن ما نظر فيه دليل، لأن العلم بذلك يتأخر عن نظره وحصول العلم بمدلوله، ألا ترىٰ أنه علم بأن مدلوله علىٰ ما دل عليه وهو علم بأنه مما يؤدي النظر فيها إلىٰ العلم، وما لم يحصل له هذا العلم بالمدلول لا يعرف أن المنظور فيه كان دليلًا، فكيف يجوز أن يُجعل الشرط في توليد نظره للعلم ما من حقه أن يتأخر عنه؟ وهل ذلك إلا اشتراط المتقدم من الأمور بما يتأخر عنها؟ وذلك ظاهر الفساد»[2].

وشرح أبو القاسم الأنصاري من الأشاعرة ما عناه بما أشار إليه من اشتراط مصادفة الدليل واطلاع الناظر علىٰ وجه الدليل في النظر الصحيح بقوله: «الناظر إذا نظر في الفعل وبحث عن صفاته، ليعلم الوجه الذي منه يدل علىٰ الفاعل، لم يجد وجهًا لأجله يدل علىٰ الفاعل إلا جواز وجوده وجواز عدمه، فإذا اختص بالوجود بدلًا من استمرار العدم اقتضىٰ فاعلًا خصَّصه بالوجود، فيتحقق أن جواز وجوده وجواز عدمه واختصاصه بالوجود دون العدم هو الدالُّ علىٰ الفاعل، فهذا بيان تصحيح النظر وهو أن يكون مصادفًا لوجه الدليل»[3].

أما وجوه تعلق الدليل بالمدلول في الشرعيات والعقليات، فقد ذكرها القاضي عبد الجبار في باب الشرعيات والعقليات علىٰ سبيل الحصر في أربعة أوجه، واحد في باب الشرعيات، وثلاثة في باب العقليات، إذ يقول: «الأصل أنَّا نوجب تعلقًا بين

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢٣٦، ٢٣٧).
(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/ ٢٣٧). وانظر: (ص/ ٢٢٠).
(٣) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٣٧).

الدليل والمدلول، ليكون بأن يدل عليه أولىٰ من أن يدل علىٰ غيره، وذلك الوجه من التعلق ينقسم أقسامًا إذا كان من باب العقليات، وإذا كان من باب الشرعيات فهو علىٰ وجه واحد، لأمر يرجع إلىٰ أن دلالة الأدلة الشرعية إنما هي لشيء واحد، وهو أن فاعلها حكيم، فلا يوجب إلا الواجب، ولا يأمر إلا بالحسن، ولا ينهىٰ عن غير القبيح. وأما إذا كانت الدلالة عقلية، فدلالتها لأمر يرجع إليها، وذلك مختلف؛ فتارة تكون دلالته علىٰ وجه الوجوب، وتارة علىٰ وجه الصحة، وتارة بطريقة الدواعي والاختيار، فحصل من هذه الجملة أن الوجوه التي منها يتعلق الدليل بمدلوله عقليًّا كان أو سمعيًا، لا تخرج عن أقسام أربعة»[1].

وأعقب ذلك بشرح كل قسم من الأقسام بالمثال بأن قال: «فإما أن ندل بطريقة الوجوب كما ثبت في العلل، لأنه لولا الحركة لما حصل متحركًا، وكذلك فيما شاكله[2]. وإما أن ندل بطريقة الصحة فنقول: لولا كونه قادرًا لَمَا صح منه الفعل، وإما أن ندل بطريقة الدواعي والاختيار فنقول: لولا كون الفاعل للقبيح جاهلًا أو محتاجًا لَمَا اختاره، وإما أن ندل بطريقة الحسن، وهو الأدلة الشرعية فنقول: لولا وجوب الصلاة لما حسن من الله إيجابها، ففي كل هذا نقول: لولا المدلول لَمَا وجب، أو لَمَا صَحَّ، أو لَمَا اختِير، أو لَمَا حَسُن»[3].

وبقريب من هذا مع تغيير طفيف ذكر أبو رشيد النيسابوري هذه الأقسام الأربعة، وإن لم يفصل بين ما هو في باب الشرعيات وبين ما هو في باب العقليات منها، يقول: «لا بد لكل دليل من أن يكون له تعلق بالمدلول . . . وقد ذُكر أن تعلق الدليل بالمدلول يكون علىٰ وجوه أربعة؛ أحدها: من حيث الصحة، وذلك كما نقول في كون الذات قادرًا، فإنَّ ما يدل علىٰ هذه الصفة إنما يدل من حيث الصحة، وهو أنه لولا كونه قادرًا لَمَا صح منه الفعل. والثاني: أن يدل بطريقة الحسن والحكمة (وهذا الوجه -كما علمنا من نص القاضي- في باب الشرعيات، وليس ثَمَّ غيرُه فيها) كدلالة

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٥٥).

(٢) كأن يقال في المجتمع مثلًا: لولا الاجتماع لَمَا حصل مجتمعًا. وفي المفترق: لولا الافتراق لَمَا حصل مفترقًا، وهكذا.

(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٥٥، ٥٦).

المعجِز، وهو أنه لولا كون النبي صادقًا لَمَا حسن إظهار المعجِز عليه. والثالث: قد يكون بطريقة الدواعي والاختيار، وذلك سبيل ما نقول في دلالة الجهل والحاجة، وهو أنه لولا كون أحدنا جاهلًا ومحتاجًا لَمَا اختار القبيح. والرابع: هو ما نحن فيه، فإنه يدل بطريقة الوجوب، وهو أنه لولا كونه محدَثًا (يعني الجسم) لَمَا وجب مقارنته للحادث (يعني المعاني القائمة به، التي هي الأعراض) »[1].

وأختتم هذا المبحث بما يصح إيراده هنا في جانب أهمية هذه القاعدة، وهو ما أجاب به القاضي عبد الجبار من سأل عن اختلاف أحوال الذكي والبطيء في حصول العلم لهما مع نظرهما جميعًا في الدليل الواحد حتىٰ يقع لأحدهما أسرع مما يقع للآخر - بأنه «إنما افترقا في ذلك لافتراقهما في العلم بالدليل علىٰ الوجه الذي يدل، وأحدهما يصير عالمًا بذلك في أوقات متقاربة والآخر لا يحصل له العلم بذلك إلا بعد زمان، وإلا فلو قدَّرنا استواء حالهما من كل وجه لما افترق حكمهما في حصول العلم لهما بالمدلول في الوقت المحدد»[2].

وتأتي أهمية هذه القاعدة في زماننا هذا من أنه لطالما يتشدَّق الأدعياء المغرضون الذين يرمون إلىٰ إباحة ما تبغيه أنفسهم المريضة وإشاعة الفوضىٰ في أمور الفقه ومسارات التوجه إلىٰ الله بالعبادة - لطالما يتشدقون لإلباس باطلهم الحق بأن الفتاوىٰ والأحكام إنما تستمد من الكتاب والسنة بحسب ما يفهمه كل امرئ من نصوصهما، وربما صاح بحلق مشقوق بأن هذه آية من القرآن، وذاك حديث من السنة صحيح، ويحسب أن هذا كافٍ، دون أن يكون قد تم له الوقوف علىٰ وجه الدليل ووجه تعلقه بما يستدل به عليه، وإنما يطلق الجاهل هذه أو ذاك دون الرجوع إلىٰ التفاسير والشروح، ومعرفة كيفية الاستدلال بهما علىٰ ما يكونان دليلًا عليه، بل يستنكف -استكبارًا أو خداعًا- عن مطالعة ما قيل في فهمها، ويجعل فهم ذلك أمرًا نسبيًّا يختلف باختلاف العقول وأفهامها، ثم يختار كلٌّ ما تستروح إليه نفسه، ويميل إليه قلبه، وربما رقق كلامه بحديث «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»، وقد كَلَّ عقله وفهمه أيضًا عن إدراك مقصود النبي الكريم ﷺ منه.

---

(١) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٣٨).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (٣/)٢٢٦. وكرر مثل هذا في (ص/ ٢٨٧).

وهذا حاصل أيضًا في الأمور العامة، فلربما أطلق أحدهم كلامًا وهو لا يفقه وجه دلالته علىٰ ما يدل عليه، فلربما استدل به علىٰ قوله، وهو أبعد من أن يكون دليلًا عليه، بل لعله يكون ناقضًا لما يقول به!

وما أنبه الدكتور أبا العلا عفيفي حين قرر في تصدير كتابه «التصوف: الثورة الروحية في الإسلام» أن «ليس لباحث في دين من الأديان أن يقول الكلمة الفاصلة فيه معتمدًا علىٰ أصوله ونصوصه الأولىٰ وحدها، بل لا بد- وهو يرسم الصورة الشاملة لهذا الدين- من أن يجمع في صورته هذه بين الأصول والنصوص وبين التفسيرات والتأويلات التي وضعها عليها كبار رجال هذا الدين الذين قضوا حياتهم في ظله، وأسهموا في توجيهه وتطوره»[1]

(١) أبو العلا عفيفي، «التصوف: الثورة الروحية في الإسلام»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (٢٠١٣م)، (ص/ ٧).

المبحث الثاني

استعمال القاعدة في الاستدلال الكلامي والفلسفي

لَمَّا ثبت بما تقدم من نصوص المتكلمين والفلاسفة في المبحث المنصرم وجوب التعلق بين الدليل والمدلول، وأن «الدليل لا يكون دليلًا إلا وقد وقع علىٰ وجه»[1]. وأن «المعتبر في باب الدلالة بالوجه الذي عليه يدل»[2]؛ عوَّل المتكلمون والفلاسفة علىٰ هذه القاعدة في الاستدلالات إثباتًا ونفيًا، تقريرًا للمذاهب وردًّا علىٰ الخصوم.

ومن نماذج استعمالها في الإثبات عند المتكلمين ما ذكره القاضي عبد الجبار في الاستدلال علىٰ حدوث الأجسام، وكيفية الاستدلال علىٰ حدوثها، وجوابه من سأل عن أنها تحت أي وجه من وجوه تعلق الدليل بمدلول تدخل، بقوله: «يصلح أن يكون من باب ما لولا المدلول لَمَا وجب الدليل؛ فإنه لولا حدوثه لَمَا وجب مقارنته للحوادث واستحالة خلوه منها. ويصلح أن يكون من باب الصحة؛ لأنه لولا حدوثه لصح خلوه من الحوادث. فلا معترض علينا بذلك علىٰ ما ظن الخصم أنه لا نستمر علىٰ أصولنا في وجوب التعلق بين الدليل والمدلول»[3].

ومن نماذجها ما أوجبه القاضي عبد الجبار من الرجوع في الاستدلال علىٰ الله -تعالىٰ- إلىٰ فعله، لأن «إثبات الذوات لا يخرج عن طريقين؛ أحدهما: الضرورة بالإدراك وما يتبعه. والثاني: بالاستدلال. فإذا كان العلم به -تعالىٰ- لا يحصل ضرورة، فلا بد من الفزع إلىٰ الدلالة. ومعلوم أنه لا بد من تعلق الدليل والمدلول، ولولا ذلك لم يكن بدلالته علىٰ شيء أولىٰ من دلالته علىٰ غيره. والذي يذكر من

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (مج/ ١)، (التعديل والتجوير)، (٦/ ١٤٤).
(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الثاني، (٢٠/ ٢٥٦).
(٣) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ٥٦).

التعلق في الذوات لا يخرج عن وجهين: إما أن يكون تعلق الفعل بالفاعل، أو تعلق العلة بالمعلول، فإذا لم يتأتَّ في الله -جل وعز- أن يستدل عليه بحكم صادر منه لأنه ليس بعلة، -تعالىٰ- عن ذلك، فلا بد من الرجوع إلىٰ الاستدلال بفعله عليه»[1].

وذكر ذلك في موضع آخر، مؤكدًا أنه لا يجوز أن يكون الطريق إلىٰ معرفة الله حكمًا من الأحكام، ولا علة من العلل، بل «الطريق إليه إنما هو الأفعال»[2]. ثم أخذ في تفصيل هذه الأفعال وما تفترّ إليه من أضرب، وما يمكن الاستدلال علىٰ الله به منها وما لا يمكن، ويعلل ذلك في القسمين بالاستناد إلىٰ تعلق الدليل بالمدلول، فيقول: «والأفعال علىٰ ضربين: أحدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا، والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا. ومما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فثلاثة عشر نوعًا: الجواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء. وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به علىٰ الله -تعالىٰ- ما عدا الفناء؛ فإن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب علىٰ معرفة الله تعالىٰ[3]، وأما الضرب الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا فعشرة أنواع، خمسة من أفعال الجوارح، وخمسة من أنواع القلوب. فالخمسة التي هي من أفعال الجوارح هي: الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام. وأما الخمسة التي هي من أفعال القلوب، فهي: الاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والأنظار. ولا يمكن الاستدلال بها ولا بشيء منها علىٰ الله تعالىٰ. وذلك لأن حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلق، ليكون بأن يدل عليه أولىٰ من أن يدل علىٰ غيره، وهذه الأفعال إذا صح صدورها من أحدنا كما يصح صدورها من الله تعالىٰ، فليس بأن تدل عليه أولىٰ من أن تدل علىٰ غيره، إلا أن تكون واقعة علىٰ وجه لا يصح وقوعها علىٰ ذلك الوجه من القادرِين بالقدرة، فحينئذ يمكن الاستدلال بها علىٰ الله تعالىٰ»[4].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٠١).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٨٩).

(٣) يعني أن السمع يترتب علىٰ معرفة الله فهو فرع علىٰ أصل معرفة الله التي لا تنال إلا بحجة العقل، كما تقدم في الفصل السابق.

(٤) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ٨٩، ٩٠).

وفي إثبات دلالة الفعل المحكم على صفة العالم وليس على العلم! يقول القاضي عبد الجبار: «فأما دلالة الفعل المحكم على العلم فأبعد، لأن الدليل إنما يدل على ما له به تعلق، ومعلوم أن الفعل المحكم لا تعلق له بالعلم، ألا ترى أن العلم وجوده مقصور على بعضه، وصدور الفعل المحكم هو من الجملة، فيجب أن يدل على اختصاص الجملة، بمفارقة بينها وبين غيرها. فأما دلالته على العلم فدلالة منه على ما لا تعلق به، وبعد، فلا شبهة في دلالة الفعل المحكم على صفة العالم، فلا يجوز مع ذلك أن يكون دليلًا على العلم؛ لأنه يقتضي أن الشيء الواحد من الوجه الواحد يدل على أمرين مختلفين، وهذا باطل»[1].

وأما في جانب الردود فقد تقدم في المبحث السابق أن أكثر مناشئ الغلط «ادعاء وجود ما هو الدليل حقيقة في محل لا وجود فيه». وذكر القاضي عبد الجبار من أضرب الخطأ التي تقع في باب الدلالة «أن يذهب عن وجه الدليل وإن أصاب الدلالة»[2].

ومن نماذج هذا ما ذكره أبو جعفر السمناني في الرد على المعتزلة وتعجيزهم عن الاستدلال على وجود الباري ﷻ وعدم صحة ذلك منهم - بقوله: «فإن قالوا: قد ثبت أنه فاعل، والفاعل لا يكون معدومًا، بل يكون موجودًا، ونحن قد علمنا بالدليل أنه فاعل. فيقال لهم: هذا قصد منكم إلى التلبيس؛ لأنه وقوع الفعل منه لا يدل على وجوده، وإنما يدل على كونه قادرًا، وكونه قادرًا هو الذي يدل على وجوده عندكم، فإذا بيَّنا أنه لا يمكنكم أن تستدلوا بكونه قادرًا فيما مضى على وجوده[3]، فقد بان عجزكم عن إقامة الدلالة على وجوده»[4].

ومنها ما أورده الجويني في الرد على المعتزلة أيضًا في أزلية صفة الكلام

---

(١) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٨٩).

(٢) القاضي عبد الجبار، «المغني»، (الإمامة)، القسم الثاني، (٢٠/ ٢٥٦).

(٣) يعني ما ذكره من أن كونه عالمًا قادرًا من صفات النفس وهم لا يقولون بإثبات الصفات ولا بالأصول الواجبة عنها، وأن صفات النفس لا تعلق لها بالفاعل، بل هي ثابتة للذوات حال عدمها كثبوتها لها حال وجودها.

(٤) السمناني، «البيان»، (ص/ ٢٧٧، ٢٧٨).

للباري ﷻ، فطالَبَهم بالجواب عما سألهم عنه بناء علىٰ مذاهبهم «بم تنكرون علىٰ من يزعم أنه -تعالىٰ- متكلم لنفسه، كما أنه عندكم حي عالم قادر لنفسه، ويلزمون ذلك في كونه -تعالىٰ- مريدًا لنفسه؟[1] فإن قالوا: يمتنع كونه مريدًا متكلمًا لنفسه، من حيث إن الصفة الثابتة للنفس يجب أن يتم تعلقها إذا كانت متعلقة بسائر المتعلقات، ولذلك وجب كونه عالمًا بكل المعلومات، إذ كان عالمًا لنفسه. وهذا الذي ذكروه دعوىٰ عريّة. وللمطالب أن يقول: إن الرب -تعالىٰ- مريد لنفسه لبعض المرادات دون بعض، وهذا بمثابة الاختصاص للإرادة الحادثة بمتعلقها ... وليس يسلم لهم أن الدال علىٰ كون الإله عالمًا بكل معلوم كونه عالمًا لنفسه. وإنما الدال عليه وجه آخر»[2].

وفي ردِّه علىٰ مثبتي الجسم لله لكونه حيًا قادرًا عالمًا، منع أبو المعين النسفي تعلق الجسمية بالحياة والقدرة والعلم لوجود ما لم يتصف بهذه الصفات مع كونها أجسامًا وهي الجمادات[3]. كما أنه «ما من جسم إلا وهو قائم بالذات، فلِمَ قلتم: إن شرط كون الذات عالمًا قادرًا حيًا هو كونه جسمًا لا كونه قائمًا بالذات؟ فكان تعليقكم ذلك بكونه جسمًا لا بكونه قائمًا بالذات دعوىٰ لا برهان عليها»[4].

وإذا كان المعتمد والأساس عند المعتزلة في إثبات وقوع أفعال العباد من جهتهم -كونها واقعة علىٰ حسب قصودهم ودواعيهم، فدل علىٰ أنهم الفاعلون لها لا غير؛ فإن الباقلاني قد أبطل تعلقهم بهذا، وأن التعلق بين ما ذكروه دليلًا وهو وقوع الفعل بالقصد والداعي علىٰ المدلول وهو نسبة الأفعال إلىٰ العباد لا غير- ليس صحيحًا، وأورد عليهم لإبطال هذا التعلق كثيرًا من الأمثلة والأدلة المتلاحقة في نص طويل يحسن إيراده بتمامه. يقول: «فإن احتجوا فقالوا: وجدنا أفعالنا واقعة علىٰ حسب قصدنا، فوجب أن يكون خلقًا لنا وفعلًا لنا. قالوا: وبيان ذلك أن الواحد منا إذا أراد أن يقوم قام، وإذا أراد أن يقعد قعد، وإذا أراد أن يتحرك تحرك، وإذا أراد أن يسكن

---

(١) معلوم من مذهب المعتزلة أنَّ صفتي الإرادة والكلام لله - تعالىٰ- من صفات الأفعال.

(٢) الجويني، «الإرشاد»، (ص/ ١١٥).

(٣) انظر: أبا المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٢٦).

(٤) أبو المعين النسفي، «تبصرة الأدلة»، (١/ ١٢٦).

سكن، وغير ذلك. فإذا حصلت أفعاله علىٰ حسب قصده ومقتضىٰ إرادته دل علىٰ أن أفعاله خلق له وفعل له.

فالجواب من وجهين: أحدهما: أن هذا غير صحيح أولًا، فإنا نرىٰ من يريد شيئًا ويقصده ولا يحصل ما يريد ولا ما يقصد، فإنه ربما أراد أن ينطق بصواب فيخطئ، وربما أراد أكلًا لقوة وصحة فيضعف ويمرض، وربما ابتاع سلعة ليربح فيخسر، وربما أراد القيام فيعرض له ما يمنعه منه، إلىٰ غير ذلك فبطل ما ذكرتموه، وصح أن فعله خلْقٌ لغيره يجري علىٰ حسب مشيئة الخالق تعالىٰ، وإنما يظهر كسبه لذلك الفعل بعد تقدم المشيئة والخلق من الخالق.

الجواب الثاني: أن وقوع الكسب من الخلق علىٰ حسب القصد منهم لا يدل ذلك علىٰ أنه خلق لهم واختراع، ألا ترىٰ أن مَشْي الفرس والدابة يحصل علىٰ قَصْد الراكب وإرادته من عَدْو، وتقريب، واستطراق، ووقوف، إلىٰ غير ذلك، ولا يقول عاقل: إن الراكب خلق جَرْي الفرس ولا سرعتها ولا غير ذلك من أفعالها، فبطل أن يكون حصول الفعل علىٰ قصد الفاعل يدل علىٰ أنه خلق. وكذلك أيضًا السفن يحصل سيرها وتوجهها في السير من يمين إلىٰ شمال علىٰ حسب قصد الملاح، ولا يدل ذلك علىٰ أن الملاح خلق سير السفن ولا توجهها ... يؤكد هذا أيضًا أن نمو الزرع يحصل علىٰ حسب قصد الزارع وقيامه عليه بسقيه وغير ذلك. ولا يقول أحد: إن نمو الزرع خلق الزارع ولا أنه خلق في الحبة أضعاف عددها، وكذلك ما حصل فيه النمو من الفسيل والتين وغير ذلك. وكذلك سمن الدابة يحصل علىٰ قصد العالف لها والساقي، ولا يقول أحد: إن العالف والساقي هو الذي خلق الشحم والسمن في الدابة. وكذلك دود القز يحصل من القز علىٰ حسب القائم عليه والمربي له، ولا يقال: إن القز خلقه في الدود إلا الله تعالىٰ، وإن كان حاصلًا علىٰ حسب إرادة القائم عليه وقصده. وكذلك فيما يحصل من الواحد منا إذا أراد الله -تعالىٰ- حصوله علىٰ حسب قصده، لا يدل علىٰ أنه هو خلقه، بل الخالق له هو الله تعالىٰ»[1].

وزعم بعض متأخري المعتزلة أن الله ﷻ لا يقدر علىٰ إصلاح الكفار ولا علىٰ

---

(١) الباقلاني، «الإنصاف»، (ص/ ١٤٧، ١٤٨).

إيمانهم ويقدر علىٰ إفسادهم وإهلاكهم، وتعلقوا بقوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورىٰ: ٢٧]، وقوله -عز من قائل-: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزخرف: ٣٣]، وزعموا أن هذه نصوص دالَّة علىٰ أنه يقدر علىٰ فعل ما يفسدون عنده ويطغون. فكان أن رد السمناني بـ «أن هذا غلط من التعلق، فإنه ليس في هذه الآية ذكر الإلجاء والإكراه . . . وإنما في الآية أن في قدرتنا ما هو لطف من الفساد، وأنه لو أعطاهم الأموال لبغوا باختيارهم وإيثارهم من غير وقوع فزع ولا إكراه ولا إلجاء، فبطل قولهم»[1]. وهذا النص يدل علىٰ إبطال مذهب الخصم لعدم صحة تعلق الدليل بالمدلول، وإن كان الدليل سمعيًّا.

وفي الرد علىٰ القائلين من النصارىٰ بالاتحاد علىٰ معنىٰ ظهور الابن في الجسد كظهور الوجه في المرآة والنقش في المطبوع من غير حلول - قال الباقلاني: «فأما من زعم منهم أن معنىٰ الاتحاد هو ظهور الابن في الجسد وادِّراعه له علىٰ سبيل ظهور الوجه في المرآة والنقش في المطبوع من غير حلول الوجه في المرآة وانتقال النقش إلىٰ الشمع؛ فإنه لا معنىٰ له، لأن الوجه لا يظهر في المرآة، ولا صورةٌ مثلُه، ولا ينتقل إليها، ولا يوجد علىٰ صفحتها، ولا ممازجًا لها. وإنما يدرك الإنسان وجه نفسه علىٰ مقابلته هذه الأجسام الصافية الصقيلة بإدراك يحدث له بجَرْي العادة عند مقابلته هذه الأجسام، أو بانعكاس الشعاع علىٰ ما يذهب إليه بعض المتكلمين. فيظن عند إدراكه لنفسه ومقابلة الجسم الصقيل أن في المرآة صورة هي وجه أو مثل صورة وجه؛ وليس ذلك كذلك . . . وإذا ثبت أنه لا شيء يظهر في المرآة ولا يختص بها، بطل بناء الاتحاد عليه»[2].

وقال يرد علىٰ المنجمين القائلين بفعل الأفلاك: «فيقال لهم: لم قلتم: إن هذه الأفلاك حية قادرة؟ فإن قالوا: لظهور ما ظهر من سيرها وقطعها البروج وكونها فيها علىٰ ترتيب ونظام في الأوقات المعلومة. قيل لهم: وما الدليل علىٰ أن هذه الحركات من فعلها وأنها قادرة عليها مع علمنا وإياكم بأنه قد يتحرك الحي والميت والقادر ومن

(١) السمناني، «البيان»، (ص/ ٣٨٩).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٨٨).

ليس بقادر، فما في ظهور الحركات منها ما يدل علىٰ أنها قادرة؟ وما أنكرتم أن يكون صانعها خالقًا للسير وقاطع البروج فيها»[1].

وكان بعضهم قد استدل علىٰ حياة الأفلاك بعظم أجرامها وضيائها وإشراقها، فقطع الباقلاني تعلقهم بهذا، وأن يكون فيه دليل لهم علىٰ ما يرومون، وعدَّه من وساوس نفوسهم، فقال: «فأما استدلال مَنْ استدلَّ منهم علىٰ حياة الفلك الأعظم وهذه الأفلاك التي دونه بعِظَم أجرامها وضيائها وإشراقها وعُلُوِّ شأنها - فإنه من وساوس النفوس؛ وذلك أن عِظَمَ الجسم وعُلُوَّ مكانه وشدةَ إشراقه وضيائِه، لا يدل علىٰ كونه حيًّا، وكذلك ظلمة الجسم ولطافته وصغر شأنه لا يدل علىٰ المنع من كونه حيًّا، لأنه قد يكون المضيء العظيم غير حيٍّ، والخسيس المظلم اللطيف من الأجسام حيًّا درَّاكًا كالذرِّ والبَقِّ وما جرىٰ مجرىٰ ذلك، فلا تعلق في هذا»[2].

واختتم الباقلاني الرد علىٰ القائلين بفعل الأفلاك بالرد علىٰ من دخل الإسلام منهم ودان بحدوث هذه الأفلاك، بيد أنه يزعم أن الله جعلها دالة علىٰ ما يحدث في العالم في أوقاته، فقال: «فأما من أقرَّ منهم بالإسلام، وأذعن بحدوثها وأنها متعلقة بمحدِث أحدثها، وزعم أن الله- تعالىٰ- جعلها دلالة علىٰ ما يحدث في العالم في أوقاته؛ فإنه خبط وتخليط، لأن الدليل المتعلق بمدلوله لا بد أن تكون جهة تعلقه به معروفة معلومة كجهة تعلق الكتابة بالكاتب وبكون صانعها عالمًا، ودلالة الحوادث علىٰ حدوث ما لا يسبقها ولا ينفك منها، ودلالة المعجزات علىٰ صدق صاحبها، وأمثال ذلك مما قد عرف جهة تعلق الدليل فيه بمدلوله. ولا وجه من قبله يعلم أن كون هذه الأفلاك في البروج وسيرها وحركاتها دليل علىٰ حدوث ما يحدث من الأمطار والنماء والنقصان وغلاء الأسعار وسفك الدماء وسكون الهيج والفساد، وما يستسِرّ الناس بعلمه، وما ينطوون عليه. وقد أخبر الله -تعالىٰ- عن كذب مدعي علم ذلك، وأنه -تعالىٰ- المستبِد بعلم ما كان وما يكون»[3].

أما الفلاسفة فلم أجد عندهم ما يمكن أن يكون نموذجًا واضحًا في استعمال هذه القاعدة في الاستدلال، لا إثباتًا ولا ردًّا.

---

(١) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٥١).

(٢) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٥٢، ٥٣).

(٣) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٥٧، ٥٨).

مبحث تكميلي

قواعد نادرة الاستعمال عند المتكلمين

* ويشتمل هذا الفصل علىٰ مبحثين:

- أولًا: قواعد تخص العلل.

- ثانيًا: قواعد أخرىٰ.

أولًا

قواعد تخص العلل

- «من حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص»[1].

- «تعليل النفي بالنفي لا يجوز إذا كانت العلة موجبة، فأما إذا كانت العلة كاشفة فإنه يجوز، وعلىٰ هذا يقال: إنما لم يصح منه الفعل لأنه ليس بقادر»[2].

- «العلة إنما توجب الحكم لما هي عليه في ذاتها، فلا يقف إيجابها علىٰ حصول غيرها معها، بل يكفي ذلك في حال جزء واحد، ألا ترىٰ أنَّا إذا عللنا كون الجسم مجتمعًا بوجود الاجتماع، فإنَّا نعلِّله بجزء واحد من الاجتماعات»[3].

وقد دل علىٰ هذا بقوله: «قد علمنا أن هذا الحكم الذي يصدر عن العلة يظهر به ما هي عليه في نفسها، فوجب أن يكون المؤثر فيه ما عليه العلة»[4].

- «ما أحال معلول العلة يحيل حصول العلة علىٰ الوجه الذي يوجب الحكم، كالموت لما أحال كون الذات قادرًا أو عالمًا أحال حصول القدرة والعلم في بدن هذا الميت علىٰ الوجه الذي يوجب الحكم»[5].

---

(١) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٧١). وأبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٥٣، ١٧٠، ٤٥٢).

(٢) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، (ص/ ١٧٩).

(٣) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ١٠).

(٤) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ١٧٧).

(٥) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ١٣). وكرر هذه القاعدة بمثالها هذا: (ص/ ٢٥). وكرر القاعدة نفسها، (ص/ ٨٢). وهذه القاعدة عند القاضي عبد الجبار في «المغني»، (المخلوق)، (٨/ ٩٨).

- ما أحال المعلول أحال حصول علته[1].

- تعليل الشيء بنفسه لا يصح[2].

- «كل حكمين يجوز في العقل ثبوت أحدهما دون الثاني، لزم القطع باستحالة ثبوتهما بعلة واحدة. وأما الحكمان المقترنان وجوبًا أو الأحكام المقترنة لزومًا فلا نقطع فيهما بوجوب اتحاد العلة ولا بوجوب تعددها، إلا أن تدل دلالة أخرىٰ لا تتعلق بقضايا العلل فنتبعها»[3].

- الحكم العقلي الواجب لعلةٍ ولوجهٍ مخصوص، لا يجوز ثبوته لبعض مَن هو حكمٌ له بغير تلك العلة وذاك الوجه؛ لأن ذلك نقضٌ للعلل وإبطالٌ لها[4].

- العلل يستحيل أن تكون ذواتًا قائمة بأنفسها، بل يجب القطع بكونها معاني[5].

- «إذ فُقِدَت العلة لزم انتفاء المعلول»[6]. و«يستحيل ثبوت العلة دون ثبوت المعلول، وإذا انتفت العلة استحال ثبوت معلولها دونها؛ ففي ثبوت المعلول دون العلة بطلان إيجاب العلة، والعلة موجبة لنفسها»[7].

- الحكم الواحد لا يثبت بعلتين، ولا يُعلَّل بعلل مختلفة[8].

---

(١) ابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ٧٨، ١٥٤).

(٢) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٤٥).

(٣) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٦٧٧).

(٤) الباقلاني، «التمهيد»، (ص/ ٣٤٢، ٣٤٣).

(٥) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٦٧٨).

(٦) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٥٩).

(٧) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٤٩٩).

(٨) انظر: أبا القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٦١، ٥٠٢، ٥٠٤).

ثـانـيًا

قواعد أخرى

- ليس ما يلزم في الوجوب يلزم مثله في الجواز(١).
- من حكم المثلين تماثلهما في الوجوب والجواز(٢).
- ما ثبت للشيء ثبت لمثله(٣).
- ما وجب للشيء وجب لمثله(٤).
- الدلالة لا يجوز أن يعترض عليها بالمذهب الذي يورد الدليل لإفساده(٥).
- لا يجوز معارضة مذهب بمذهب(٦).
- من حكم الشرط ألا يلزم مقارنته للمشروط(٧).
- ما يحيل الشرط يحيل المشروط(٨).
- المشروط لا يتصور ثبوته دون شرطه(٩).

---

(١) انظر: أبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٣٦٤). وانظر له أيضًا: «ديوان الأصول»، (ص/ ٢٤١).

(٢) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٢٠٠، ٢٣٣). وأبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٦٢، ٣٣٤). و(٢/ ٧٦٦).

(٣) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٢٠٠، ٢٣٣).

(٤) الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، (ص/ ١٥١).

(٥) انظر: أبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٥٠، ٩٧).

(٦) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣٠٣).

(٧) الجويني، «الشامل»، نشرة أ. د. النشار، (ص/ ٦٧٠، ٧٠٨، ٧٠٩).

(٨) انظر: أبا رشيد النيسابوري، «المسائل في الخلاف»، (ص/ ٦٦).

(٩) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٢٨٤، ٣١٥، ٤٧٥، ٥١١، ٥١٢، ٥١٩).

- المصحِّح من حكمه أن يتقدم علىٰ ما يصحِّحه[1].

- الشرط فيما يدرَك بطريق واحد لا يصح اختلافه[2].

- الحكم علىٰ الصفة حكم علىٰ الموصوف بالضرورة[3].

- «ثبوت الشيء دالٌّ علىٰ انتفاء ضده، ووجوب الشيء دال علىٰ استحالة ضده، وهذا أصل متقرر؛ فإذا صح ذلك وكنا قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله - جل وعز - فيجب أن تستحيل عليه أضدادها»[4].

- كل أمر من الأمور يكون طريقًا إلىٰ إثبات أمر من الأمور، فالطريق إلي إثباته يجب أن يكون ذلك الأمر إما بنفسه وإما بواسطة[5].

- من حق الشرط أن يكون مصحِّحًا لا مُحيلًا، وأن يكون مصاحبًا للمشروط لا منتضيًا عنه[6].

- المقتضي والمقتضَىٰ يجب أن يرجعا إلىٰ ذات واحدة[7].

- من حق المحتاج والمحتاج إليه أن يكون محلهما واحدًا[8].

---

(١) أبو القاسم الأنصاري، «الغنية في الكلام»، (١/ ٣١٤).

(٢) ابن متويه، «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»، (ص/ ٦٠٩).

(٣) انظر: الغزالي، «القسطاس المستقيم»، (ص/ ٥٠).

(٤) القاضي عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، (١/ ١٩٤).

(٥) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول، (ص/ ٤٥٧). وقد سمَّاه أصلًا كبيرًا، وضرب به مثلًا لذلك بأن طريق العلم بالقديم فعله، فكذلك طريق العلم بأوصافه يجب أن يكون فعله إمَّا بنفسه وإمَّا بواسطة، فكل صفة لا يدل عليها فعله لا بنفسه ولا بواسطة ولا بواسطتين وجب نفيها، وكل صفة يدل عليها فعله بنفسه أو بواسطة أو بواسطتين وجب إثباتها.

(٦) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ١٢).

(٧) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ٤٩).

(٨) أبو رشيد النيسابوري، «ديوان الأصول»، (ص/ ١١٢).

الخاتمة

(أهم نتائج الدراسة)

* المعتزلة هم من فتقوا مسائل علم الكلام وشعَّبوا قضاياه، وفتشوا فيه عن كل شاردة وواردة، وبحثوا ونقَّبوا عن جميع الفروض والاحتمالات في دقيق الكلام وجليله، والآخرون متابعون لهم في كثير منها، وإنك لتجد الشيخ الأشعري، مؤسس المذهب الأكثر انتشارًا بين جموع المسلمين من فرق علم الكلام -متابعًا في كثير من الأحيان- وفي دقيق الكلام علىٰ الخصوص - للشيخ أبي علي الجبائي، يُعرف هذا من خلال مقارنة ما أورده الأشعري نفسه عن الجبائي في «**مقالات الإسلاميين**»، وما ذكره القاضي عبد الجبار في «**المغني**»، وأبو رشيد النيسابوري في كتابيه: «**ديوان الأصول**»، و«**المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**»، وما ذكره الجشمي؛ بما أورده ابن فورك عن الأشعري في «**مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**»، وبما جاء في كتبه، وما ذكره عنه في الكتب تابِعوه. وإن لم تكن هذه النتيجة مني الآن علىٰ سبيل المبادأة، فقد أقرها قبلي كثيرون، ولكنني أذكرها الآن علىٰ سبيل الاستقصاء فيها، وتأكيدًا لها بناء علىٰ ما اطلعتُ ودرست، وإنك لتجد القاضي عبد الجبار في هذه الرسالة قد استحوذ علىٰ كثير من نصوصها، وفيها ما هو منسوب إلىٰ شيوخ المعتزلة المتقدمين، بما يحفظ لهم جهودهم المضنية في تمهيد الأصول وتقعيد القواعد.

* لا مرية في أن القاضي عبد الجبار فَرَطُ المعتزلة في الاستدلالات العقلية، وقد استحوذت كتاباته وعباراته في القواعد علىٰ النصيب الأوفىٰ في الحديث عن القاعدة عند المعتزلة، وساعد علىٰ ذلك بلا شك غزارة إنتاجه وسعة اطلاعه ونقله عن شيوخ المعتزلة المتقدمين لا سيما الشيخان أبو علي وأبو هاشم الجبائيان، ولولا موسوعته لكانت المادة العلمية للمعتزلة لا تكافئ نظيرتيها الأشعرية والماتريدية.

* يدل علىٰ تميز الغزالي واهتمامه بالقواعد أنه كان غالبًا في بداية كتبه يوضح ما سيعتمد عليه من قواعد وأصول، وما سينتهجه فيها، مثل «**الاقتصاد**»، و«**وفضائح الباطنية**»، و«**تهافت الفلاسفة**» و«**مقاصد الفلاسفة**»، و«**المستصفىٰ من علم الأصول**».

* إضافةً إلىٰ ما قد بات مستقرًا من ثبوت تأثر الغزالي بابن سينا علىٰ العموم؛ فإنني أقول: إن السابر لكتب الغزالي يعثر علىٰ وقوع الحافر علىٰ الحافر في العبارات والمعاني من أقوال ابن سينا، ففيما يتصل بالقواعد التي يدرسها البحث نجد هذا في التعريفات وشرحها وما يتعلق بالقاعدة من شروط وتفاصيل.

* يشرع ابن سينا في كثير من المسائل علىٰ هدْيٍ من أقوال الفارابي، وإن كان ابن سينا قد فاق أستاذه في التحليل والتنظيم والمنهجة.

* يبرز الغزالي وابن سينا في كثير من القواعد ولا سيما في جانب التعريف، وعلىٰ الأخص قاعدة العلم الضروري، ويبَزّ الغزالي نظيره في التصريح بالاستعمال لهذه القواعد عامة.

* ساعد كثرة إنتاج الأشاعرة وتعدد أئمتهم علىٰ غزارة المادة في الحديث عن موضوع الدراسة، وكان للباقلاني والجويني والغزالي الحظ الأوفر والنصيب الأوفىٰ من هذا.

* بدا أبو المعين النسفي من الماتريدية كأحسن ما يكون الحاذق في القضايا الكلامية، وكأحسن ما يكون المستوعب لآراء الفرق ومقالاتهم، وأورد -في كتابه القيم «**تبصرة الأدلة**» بجزأيه- من القواعد والتقريرات المهمة، ما استطاع به أن يزاحم ما أورده أقرانه من متكلمي المعتزلة والأشاعرة في هذا المضمار.

* فاقت نصوص المتكلمين نصوص الفلاسفة كثرةً وتنوعًا؛ لغزارة المادة العلمية عند المتكلمين لكثرة عددهم وتعدد فرقهم، ثم يضاف إلىٰ هذا السبب ما قررته في مرج البحث من أن أسلوب الفلاسفة أميل وأقرب إلىٰ المباشرة والتقريرية وجزم القول جزمًا منه إلىٰ الاستدلال المبني علىٰ المقدمات واستنتاج النتائج، وكان هذا واضحًا في استعمال القواعد بشكل أخص.

* بعد مطالعة جميع النصوص والنماذج التطبيقية نلاحظ أن القضية الواحدة بتفاصيلها تعتور عليها كثير من القواعد، وربما جلها أو كلها، إثباتًا للمذهب ونقضًا لغيره، مما يدلل بوضوح علىٰ أن هذه القواعد قد صقلتها عقولهم وأفهامهم،

لا تبارحهم. فلا غنىٰ ولا مفر إذن من تداخل القواعد بعضها مع بعض واندخال بعضها في بعض.

* النظر العقلي واجب عند المتكلمين بالإجماع، وعند الفلاسفة أيضًا متمثلًا في إيجاب تعلم الفلسفة والنظر في الموجودات.

* احتلت قاعدة «الاعتماد علىٰ العلم الضروري» مرتبة الصدارة من القواعد المستنبطة، أهمية في الاستدلال، ومساحة في النصوص، إثباتًا ونقضًا، وإن كانت في الإثبات أكثر؛ يليها في الصدارة قاعدة «ما أدىٰ إلىٰ باطل فهو باطل»، وهي في النصوص الناقضة أكثر منها في التأسيسية والبنائية، وقد كثرت نصوصها وتعددت نماذجها لما أنها أقرب إلىٰ روح الأسلوب الجدلي الكلامي والفلسفي.

* انحصرت قسمة العلوم الضرورية في أقسام ثمانية: الأوليات، وما معها من الفطريات أو القضايا التي قياساتها معها، والمحسوسات الظاهرة، والمشاهدات الباطنة، والمجربات، وما هو قريب منها وهي العاديات أو المعلوم بالعادات حتىٰ لو قيل إنها هي وهي هيها لم يبعد. والمتواترات. وهذه السبعة متفق عليها بينهم جميعًا، ثم الحدسيات التي هي قريبة من المجربات، ولم يقل بها إلا الأقلون منهم كما ورد في درج البحث، وكما هو مستبطن في المبحث الخاص بالمجربات.

* يتفق المتكلمون والفلاسفة علىٰ إبطال ما أدىٰ إلىٰ باطل علىٰ العموم، وإبطال ما أدىٰ إلىٰ التسلسل والدور والتناقض والمحال علىٰ الخصوص.

* علىٰ الرغم من اتفاق المتكلمين والفلاسفة في إبطال ما أدىٰ إلىٰ محال التسلسل في الماضي وجواز وقوعه في المستقبل؛ فإنهم يختلفون في أن المتكلمين يطردون بطلانه في الماضي في جميع الحالات ولا يستثنون ولا يشترطون، في حين يشترط الفلاسفة للحكم ببطلانه أن يكون مجتمعًا في الوجود وله ترتب بالطبع، كتسلسل العلل والمعلولات، أو أن يكون مجتمعًا معًا في الوجود وله ترتب في الوضع، كتسلسل الأجسام والأبعاد. فإن فقد أحد الشرطين لم تستحل اللانهاية، كتسلسل حركات الفلك والحوادث والزمان، فإنها غير مجتمعة في الوجود، وكتسلسل النفوس الناطقة، فإنها وإن كانت مجتمعة في الوجود إلا أنها غير ذات ترتب.

* الجويني أول من أدخل إلىٰ المذهب الأشعري برهان التطبيق في إبطال حوادث

لا أول لها، وقد خطا به خطوة أخرىٰ غير ما عرف بها عند الفلاسفة والمعتزلة ومتقدمي الأشاعرة في استعمالهم له في الرد علىٰ النظّام في الجزء الذي لا يتجزأ، ومن ثم فاخر به، وقد تابع الجويني تلميذه الغزالي في الاستدلال ببرهان التطبيق علىٰ القضية نفسها، ثم تلقفه الأشاعرة من بعده، حتىٰ صار «العمدة» في هذا الباب كما صرح بذلك عضد الدين الإيجي في «المواقف».

* تعددت صور الاعتناء والاهتمام البالغ بقاعدة «**تحديد المصطلحات**» عند المتكلمين والفلاسفة، فشملت كلامهم عن أهمية الوقوف علىٰ معاني الألفاظ وحدود المصطلحات قبل الكلام علىٰ المذاهب، والتحقق من حقائق مفردات المذاهب قبل الكلام عليها، والكلام النظري الطويل في الحدود وشروط ضبطها، ومقوماتها وقوانينها. وفي وضع كتب مستقلة للمصطلحات، وفي الكلام علىٰ قضايا العقائد والمباحثات النظرية إثباتًا ونقضًا.

* يقرر المتكلمون والفلاسفة أن المعتبر في الاستدلالات المعاني لا العبارات، علىٰ معنىٰ ألا مدخل للعقل في الألفاظ والاصطلاحات، وإنما طريق إثباتها اللغة والشرع والمواضعة. وقد بدا للباحث أن نماذج هذه القاعدة انتظمت في محاور سبعة، أثبتناها في متن البحث.

* تدل قاعدة الأصل والفرع عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين علىٰ إدراكهم لأهمية الترتيب المنطقي العقلي للمسائل، وضرورة تحاشي الاضطراب الذي يؤدي غالبًا إلىٰ الخلط والتأثير سلبًا في الوصول إلىٰ النتائج الصحيحة، وهو يدل بجلاء علىٰ انتظام المسائل والقضايا المعرفية لديهم، وسيرهم فيها علىٰ منهج ونظام محدد ومسالك مرتبة. وقد تأطرت نماذج هذه القاعدة التطبيقية في أربعة محاور رئيسة ورد تفصيلها مشفوعة بالنماذج التطبيقية في مطايا البحث.

* يتفق المتكلمون والفلاسفة المسلمون علىٰ وجوب تعلق الدليل بمدلوله، واشتراط أن يكون الناظر عالمًا بالوجه الذي يدل منه الدليل علىٰ مدلوله، ومساق القول بهذه القاعدة وتأكيدها نظريًا وتطبيقيًا في الإثبات والنقض - يدل علىٰ وعيهم الكامل بضرورة كون الناظر علىٰ علم بما يستدل به وعليه، ضابطًا لكلامه في المعقولات مسائل ودلائل، ويؤدي هذا -بلا شك- إلىٰ انضباط المعرفة ودقة

المناقشات، والتقليل من احتمالية انتشار الادعاءات والدعاوىٰ العريّة الخالية من البراهين والدلائل.

وأرىٰ أنه من المناسب أن أذكر هنا عددًا من القواعد الجزئية والتقريرات التي وردت من نصوص المتكلمين والفلاسفة في تفصيلات البحث بما يسمح به المقام:

* لا سبيل لجملة العقلاء إلىٰ الامتناع عن النظر.

* كل أمر لا يمكن نفيه إلا بإثباته، فإثباته واجب لا محالة.

* نفي شيء ما بإثباته محال.

* المذاهب تبنىٰ علىٰ الأدلة، والأدلة لا تُبنىٰ علىٰ المذاهب.

* لا يجوز أن يُعترض علىٰ الدليل الذي يورد لإفساد المذهب بنفس ذلك المذهب؛ لأن الدلالة لا تبنىٰ علىٰ المذاهب، بل المذاهب تبنىٰ علىٰ الأدلة.

* الدليل لا يجوز أن يَثبُت، ولا مدلول هناك.

* ليس للتقليد في أصول التوحيد وجه، فالدليل هو المتَّبَع دون أصحاب المذاهب.

* الأدلة شرط صحتها الاطراد وليس من شرطها الانعكاس.

* الدلالة تتم من دون ذكر المثال، لأن الدلالة لا تحتاج في صحتها إلىٰ صحة المثال، بل يجوز أن تكون دلالة وإن لم يكن لها مثال، ولهذا يجوز الانتقال من مثال إلىٰ مثال، ولا يجوز ذلك في الدليل، لأنه يكون انقطاعًا في الدليل دون المثال.

* الدعوىٰ تصح بالبرهان لا بدعوىٰ غيرها.

* كل مشبِّهٍ شيئًا بشيء مطالبٌ بالدليل علىٰ إثبات تشابههما في الوجه الذي يبغيه المشبِّه.

* القياس المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينيًا.

* العلم الخفي يوزن بالعلوم الجلية.

* دعوىٰ الضرورة في مواقع الخلاف جهالة.

* أقصىٰ ما يطلب في كشف الضروريات وإيضاحها ذكر الأمثلة علىٰ الجملة.

* من جحد ما يعلمه كل عاقل ضرورةً لم يُشتغَل بالكلام معه.

* لا يجوز وجود جماعات كثيرة يقع بمثل أخبارهم العلم إذا تواترت منكرين لسائر العلوم، بل كل هؤلاء جاحدون بألسنتهم ما يعلمون خلاف ذلك بقلوبهم، ولا يجوز في مثل ذلك التواطؤ في الكثرة.

* حكم مسائل العقليات أن ترد إلىٰ البدائه والمحسوسات والضروريات.

* أرباب العقول السليمة لا يختلفون في معرفة البديهيات.

* لا رتبة ولا درجة بين الإثبات والنفي.

* كل قسمين متناقضين متقابلين إذا وجد فيهما شرائط التناقض، فينتج إثبات أحدهما نفي الآخر، ونفي أحدهما إثبات الآخر، وذلك لأنه ليس بين السلب والإيجاب واسطة، ومن أثبت بينهما واسطة عرف بطلان إثباته بالبديهة.

* الحِسِّيَّات معابرُ إلىٰ العقليات.

* الأصل في الدلالة المشاهدة.

* أرباب الحواس السليمة لا يجري الاختلاف بينهم في معرفة المحسوسات.

* أجلىٰ الأمور ما يجده المرء من نفسه.

* من لم يمعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينيَّات.

* العادة الأصل في الأخبار.

* إثبات الفرع بما يَكِرُّ علىٰ الأصل بالهدم نقيض موجب العقل.

* كل قول يلزم عليه مقالة فاسدة فهو فاسد مثلها.

* الباطل لا يُنتِج إلا الباطل.

* لا فرق بين ما يؤدي إلىٰ الفاسد وما يؤدي إلىٰ ما يؤدي إلىٰ أمر فاسد؛ لأنه لا فرق بين أن ما يؤدي إلىٰ الفساد بنفسه، أو بواسطة واحدة، أو بما زاد علىٰ ذلك، لأنه في كل الأحوال يلزم فساد ما قاد إليه.

* القول بما يثبت امتناعه قضاء علىٰ الدلائل الأولية التي منها تُنتَزع العلوم الاستدلالية بالبطلان، وشهادة عليها بخروجها عن كونها من أسباب المعارف، والقول بهذا سوفسطائية.

* ما يفضي إلىٰ المحال فهو محال لا محالة.

* إذا نتج عن قول الخصم نتائج انتهت بما تتناقض مع إحدىٰ مقدماته أو مع ما هو معلوم من أقواله، كان ذلك دالًا علىٰ فساد هذا القول؛ لأن ما يؤدي إلىٰ مناقِضٍ له باطل، وكذلك ما يؤدي إلىٰ مناقضٍ لأصل من أصول القائل به.

* المناقضة لا تثبت في العبارة المجردة، وإنما تثبت في العبارة والمعنىٰ جميعًا.

* اللغة لا تثبت بأدلة العقول.

* العقل لا يحكم في إطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التي هي اصطلاحات. والاصطلاح سبيله اللغة أو المواضعة عليه؛ فإن العقول لا تدل على إثبات اللغات وتثبيت الأسماء وتخصيصها بالمسمَّيات، وإنما تثبت تواضعًا واصطلاحًا أو توقيفًا، ولا يُتوصَّل إليها بقضية عقلية.

* لا مشاحَّة في الألفاظ ولا مناقشة في الأسماء والاصطلاحات.

* العبارة لا تؤثر ولا تقدح في المعاني.

* الأصل أن تثبت المعاني أولًا ثم يُعبَّر عنها بعبارات، ومن ثم فلا يجوز التوصل بالعبارات إلىٰ إثبات المعاني والصفات، بل يجب أن تعرف المعاني والصفات أولًا بأدلتها ثم يُعبَّر عنها بعبارات، وأما أن تجعل العبارات ذريعة إلىٰ إثبات المعاني والصفات فلا، ذلك لأن استعمال العبارة علىٰ وجه يفيد ويصح لا يكون إلا بعد العلم بما وُضعت له.

* المعتبر في المعقولات المعاني لا العبارات، والإلزام عليها يقع دون غيرها.

* من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولًا في عقله بلا لفظ ثم أتبع المعاني الألفاظَ فقد اهتدىٰ.

* الأصل يجوز أن يكون ولا فرع، ولا يجوز أن يكون فرع ولا أصل.

* لا يجوز حصول العلم الذي هو الفرع إلا مع حصول أصله.

* لا يمكن أن يوصل إلىٰ معرفة الأصل بفرعه، لأن معرفة الأصل سابقة لفرعه في الترتيب.

* لا يسوغ التفصيل إلا بعد إثبات الأصل، ولا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولمَّا نقرر أصله، لأن الباني علىٰ أصل لا يعلمه مغرور.

* مَنْ خالف في الأصل لم يُناظَر في فرعه.

* فساد الأصل يؤذِن بفساد الفرع لا محالة.

* الدليل يدل علىٰ الشيء لتعلقه به، ومن حق الدليل أن يختص بمدلوله ما لا يختص بغيره.

* الشيء إنما يدل علىٰ غيره لتعلقه به كتعلق الفعل بالفاعل إلىٰ ما شاكله.

* العلم بالدليل وتعلقه بالمدلول أصلُ العلم بالمدلول أو كالأصل.

* لا بد للدليل من تعلق بالمدلول، لأنه إذا فقدنا هذا التعلق لم يكن بأن يدل علىٰ صدقه أولىٰ من أن يدل علىٰ كذبه.

* أكثر الغلط يثبت من أمرين: أحدهما جَعْل ما ليس بدليل دليلًا وإن وُجد في المتنازَع فيه، والآخر ادعاء وجود ما هو الدليل حقيقة في محل لا وجود فيه، فكان من حق المجادل أن يصرف العناية إلىٰ التمييز بين ما هو دليل وبين ما هو ليس بدليل، ثم إلىٰ وجوده في المتنازَع فيه لو كان دليلًا.

توصيات الدراسة

- يوصي الباحث بتوفر فريق علمي متخصص علىٰ كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار، وجمع نصوصه ونسبة الآراء الاعتزالية إلىٰ أصحابها، ليتسنَّىٰ الخلوص إلىٰ نسق اعتزالي كامل، يمكن مقارنته بالنسق الأشعري والماتريدي، ثم ميزان الجميع بمنهج الكتاب والسنة.

- تكوين فريق بحث علمي يضم أكفأ المفكرين في جميع التخصصات العلمية المختلفة في جميع فروع العلم: النقلية والعقلية والتجريبية، يقوم بدراسة مناهج المسلمين وقواعدهم في تأصيل العلوم وتناول قضايا العلم المبحوث فيه، لنخرج بموسوعة علمية وافية عن تقعيد القواعد وتأسيس الأسس وتأصيل الأصول عند المسلمين، لنفيد منها في عصرنا الحاضر.

- أن تُولي الدولة بشكل عام اهتمامها بالعلوم العقلية والنقدية بعامة، تمامًا بتمامٍ كما تولي اهتمامها للعلوم التجريبية، وذلك بتخصيص مادة في المرحلة الثانوية تهتم بدراسة ثقافة «التفكير» وبناء المنهج العلمي وخطوات الاستقامة العلمية لتكوين العقل الناقد والمفكر المبدِع.

- الاهتمام في الأقسام التخصصية العلمية المتعلقة بالفلسفة وفروعها عمومًا (وعلم الكلام والفلسفة والمنطق منها بشكل أخص وكذا أصول الفقه) ينبغي أن ينأىٰ عن مجرد استدعاء الخلافات القديمة بدافع الفرقة، وإنما يجب أن ينصبَّ علىٰ دراسة القواعد والمناهج، وكيفية تناول نحارير علمائنا ومفكرينا مشكلات عصرهم لنفيد منها في مشكلاتنا في طريقة التفكير ووضوح الرؤية.

- مفكرونا القدامىٰ -رحمهم الله- أناس انقطعوا للعلم ووهبوا للمعرفة حياتهم، وجلهم كان يقوم بالفكر وبه ينام، فيجب ألا نتسارع أو نتجاسر علىٰ تخطئتهم والنكير

عليهم دون أن نحيط علمًا إحاطة كاملة بالمسألة التي ندرسها عندهم وارتباطها بغيرها في نسقها المذهبي الكامل، وفلسفة الكلام فيها، وليست هذه -بلا ريب- دعوة إلىٰ التقديس، وإنما هي دعوة إلىٰ النقد المنضبط وقَدْر العلماء قدرَهم.

ثبت المصادر والمراجع

★ أولًا- المصادر الأصيلة لمادة الدراسة:

(١) مصادر المتكلمين:

أ- مصادر المعتزلة:

١- البصري (أبو الحسين، محمد بن علي بن الطيب، ت: ٤٣٦هـ):

* **شرح العُمَد**، تحقيق ودراسة د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، دار المطبعة السلفية، القاهرة، (ط. ١)، (١٤١٠هـ). - وكتاب العُمَد نفسه للقاضي عبد الجبار.

* **المعتَمَد في أصول الفقه**، اعتنىٰ بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله، بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق - سوريا، (١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤م).

٢- الحاكم الجُشَمِيُّ (أبو السَّعد المُحَسِّن بن محمد بن كرَّامة، ت: ٤٩٤هـ):

* **تحكيم العقول في تصحيح الأصول**، تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان - الأردن، (ط. ١)، (١٤٢١ هـ = ٢٠٠١م).

* المجلد الرابع من كتاب «**شرح عيون المسائل**»، مخطوطة بمكتبة جامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية، تحت رقم (٧٧٨٣ توحيد).

* **الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة من المعتزلة من كتاب «شرح عيون المسائل»**، ضمن «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، اكتشفها وحققها فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، (١٣٩٣ هـ = ١٩٧٤م).

٣- القاضي عبد الجبار (أبو الحسن، عبد الجبار الأسد آبادي، ت: ٤١٥هـ):

* **تثبيت دلائل النبوة**، حققه وقدَّم له د. عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة

والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، د. ت، الجزء الأول.

* **شرح الأصول الخمسة**، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (٢٠٠٩م).

* **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين**، ضمن «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، اكتشفها وحققها فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، (١٣٩٣ هـ = ١٩٧٤م).

المحيط بالتكليف:

** الجزء الأول: جمع الشيخ أبي محمد الحسن بن أحمد بن متَّوَيْه، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ت.

** الجزء الثالث: جمع الشيخ أبي محمد الحسن بن أحمد بن متَّوَيْه، عني بتحقيقه ونشره يان يترس، دار المشرق، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٩٩٩م).

* **المختصر في أصول الدين**، ضمن الجزء الأول من «**رسائل العدل والتوحيد**»، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، طبعة خاصة بالهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (٢٠٠٩م).

* **المغني في أبواب التوحيد والعدل** :طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بمراجعة د. إبراهيم مدكور، وإشراف د. طه حسين، وتحقيق عدد من الأساتذة كما يأتي:

** (ج/ ٤)، (رؤية الباري)، تحقيق د. محمد مصطفىٰ حلمي، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني.

** (ج/ ٥)، (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق د. محمود محمد قاسم، ومحمود الخضيري.

** (ج/ ٦)، (مج/ ١) (التعديل والتجوير)، تحقيق د. محمود محمد قاسم.

** (ج/ ٦)، (مج/ ٢)، (الإرادة)، تحقيق د. محمود محمد قاسم.

** (ج/ ٧) (خلق القرآن)، قوَّم نصه إبراهيم الإبياري.

** (ج/ ٨)، (المخلوق)،تحقيق د. توفيق الطويل، د. سعيد زايد.

** (ج/ ٩)، (التوليد)، تحقيق د. توفيق الطويل، وسعيد زايد.

** (ج/ ١١)، (التكليف) تحقيق أ. محمد علي النجار، د. عبد الحليم النجار.

** (ج/ ١٢)، (النظر والمعارف)، تحقيق د. إبراهيم مدكور.

** (ج/ ١٣)، (اللطف)، تحقيق د. أبو العلا عفيفي.

** (ج/ ١٤)، (الأصلح واستحقاق الذم والتوبة)، حققه أ. مصطفىٰ السقا.

** (ج/ ١٥)، (النبوات والمعجزات)، تحقيق د. محمود محمد قاسم.

** (ج/ ١٦)، (إعجاز القرآن) تحقيق أمين الخولي.

** (ج/ ١٧)، (الشرعيات) تحقيق أمين الخولي.

** (ج/ ٢٠)، القسم الأول والثاني (في الإمامة) تحقيق د. محمود محمد قاسم.

- الكعبي (أبو القاسم، عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، ت: ٣١٩هـ):

* باب ذكر المعتزلة من كتابه «**مقالات الإسلاميين**» ضمن كتاب «**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**»، اكتشفها وحققها فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، (١٣٩٣ هـ = ١٩٧٤م).

٥- ابن متَّوَيْه (أبو محمد، الحسن بن أحمد بن متَّوَيْه النجراني، ت: ٤٦٩هـ):

* **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، تحقيق وتقديم وتعليق د. سامي نصر لَطَف، د. فيصل بدير عون، تصدير د. إبراهيم مدكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

٦- النيسابوري (أبو رشيد، سعيد بن محمد سعيد النيسابوري، ت: ٤٠٠هـ):

* **في التوحيد (ديوان الأصول)**، تحقيق د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، (١٣٨٥ هـ = ١٩٦٥م).

* **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، تحقيق وتقديم د. معن زيادة، د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٩٧٩م).

*** *** ***

ب- مصادر الأشاعرة:

١- الإسفراييني (أبو المظفر، طاهر بن محمد الشافعي، الشهير بشهفور، ت: ٤٧١هـ):

* التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتاب، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣م).

٢- الأشعري (أبو الحسن، إسماعيل بن علي الأشعري الشافعي، ت: ٣٢٤هـ):

أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر، تحقيق د. محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، (ط. ١)، (١٤٣٤ هـ = ٢٠١٣م).

الإبانة عن أصول الديانة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه بشير محمد عيون، مكتبة المؤيد، الرياض، (ط. ٤)، (١٤١٣ هـ = ١٩٩٣م).

رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن - الهند، (ط. ٣)، (١٤٠٠ هـ = ١٩٧٩م).

اللُّمَع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه د. حمودة غرابة، مطبعة مصر، القاهرة، (١٩٥٤م).

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (ط. ٢)، (١٣٩٨ هـ = ١٩٦٩م).

٣- الأنصاري (أبو القاسم، سلمان بن ناصر بن عمران، ت: ٥١٢هـ):

* الغنية في الكلام (قسم الإلهيات)، دراسة وتحقيق مصطفىٰ حسنين عبد الهادي، دار السلام، القاهرة، (ط. ١)، (١٤٣١ هـ = ٢٠١٠م).

٤- (الباجي أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التُّجِيْبِيُّ، الأندلسيُّ، القُرْطُبِيُّ، البَاجِيُّ، الذَّهَبِيُّ، ت: ٤٧٤هـ):

* إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، (ط. ٢)، (١٤١٥ هـ = ١٩٩٥م).

* الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معني الدليل، دراسة وتحقيق وتعليق أ.

محمد علي فركوس، المكتبة الملكية، دار البشائر الإسلامية، الجزائر، (١٤١١ هـ = ١٩٩١م).

* **الحدود في الأصول**، تحقيق نزيه حماد، دار الآفاق العربية، القاهرة، (ط. ١)، (١٤٢٠ هـ = ٢٠٠٠م).

* **رسالة إلىٰ راهب فرنسا وجواب القاضي أبو الوليد الباجي عليها**، دراسة وتحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، (١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦م).

* **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، (١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠م).

٥- الباقلاني (أبو بكر، محمد بن الطيب، ت: ٤٠٣هـ):

* **إعجاز القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

* **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق وتعليق وتقديم الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، (ط. ٢)، (١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠م).

* **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمد عصام القُضاة، دار الفتح للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٤٢٢ هـ = ٢٠٠١م).

* **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحِيَل والكهانة والسِّحْر والنَّارِنْجَات**، عني بتصحيحه ونشره الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت - لبنان، (١٩٥٨م).

* **التقريب والإرشاد الصغير**، قدم له وحققه وعلق عليه د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الرياض- السعودية، (ط. ١)، (١٤١٣ هـ = ١٩٩٣م)، الجزء الأول.

* **التمهيد في الرد علىٰ الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، عني بتصحيحه ونشره الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، سلسلة علم الكلام (١)، المكتبة الشرقية، بيروت - لبنان، (١٩٥٧م).

* ورجعت إلىٰ نشرة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ومحمود محمد الخضيري،

دار الفكر العربي، القاهرة، (ط. ١)، (١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧م). (وقد رجعت إليها في باب الإمامة فقط، لعدم وروده في نشرة مكارثي، ونصصت علىٰ هذه النشرة في صلب البحث حين الاقتباس منها أو الإحالة إليها).

* هداية المسترشدين، نشر جزءًا من الكتاب المستشرق الفرنسي دانيال جيماريه، (٢٠٠٩م)؛ ونشرت جزءًا آخر منه المستشرقة الألمانية زابينا شميتكه، بجامعة برلين الحرة، (٢٠١١م).

٦- البغدادي (أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، ت: ٤٢٩هـ):

* أصول الدين، مطبعة الدولة، إستانبول - تركيا، (ط. ١)، (١٣٤٦ هـ = ١٩٢٨م).

* الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، (١٤١٦ هـ = ١٩٩٥م).

٧- البيهقي (أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسىٰ الخراساني، ت: ٤٥٨هـ):

* الأسماء والصفات، عني بتصحيح أسماء رجاله ووضع تعليقات نفيسة عليه المحدث العلامة المحقق الفاضل الشيخ محمد زاهد الكوثري الحنفي، المركز الإسلامي للكتاب، (١٣٥٨هـ).

* الاعتقاد، علىٰ مذهب السلف أهل السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط. ٢)، (١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦م).

* السنن الكبرىٰ، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط. ٣)، (١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٣م)، الجزء العاشر.

٨- الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت: ٤٧٨هـ):

* الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه د. محمد يوسف موسىٰ، د. علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، (١٣٩٦ هـ = ١٩٥٠م).

* البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبدالعظيم الديب، طبع علىٰ نفقة الشيخ خليفة بن حمد، (ط. ١)، (١٣٩٩هـ).

* التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، (١٤١٧ هـ = ١٩٩٦م).

* الشامل في أصول الدين، حققه وقدم له د. علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، منشأة المعارف بالإسكندرية، (١٩٦٩م). ووفقني الله في الاطلاع علىٰ نسخة نادرة مطبوعة لهذا الكتاب، وهو جزء من الكتاب لا يوجد في نشرة كلويفر هلموت ولا نشرة الدكتور النشار، وقد حققه وقدم عليه د.م. فرانك، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران - إيران، (١٩٨١م).

* شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، تقديم وتحقيق وتعليق: د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، (٢٠٠٨م).

* العقيدة النِّظَامِيَّة في الأركان الإسلامية (رواية أبي بكر بن العربي عن الغزالي عن المؤلِّف)، تقديم وتحقيق وتعليق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (ط. ١)، (١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨م)، مع تعليقات الشيخ محمد زاهد الكوثري، الواردة في طبعة الأنوار، مصر، (١٣٦٧ هـ = ١٩٧٨م).

* غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق أ. د. مصطفي حلمي، د. فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، (ط. ١)، (١٩٧٩م).

* الكافية في الجدل، تقديم وتحقيق وتعليق د. فوقية حسين محمود، مكتبة الكليات الأزهرية، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (١٩٣٣ هـ = ١٩٧٩م).

٩- السمناني (أبو جعفر، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن محمود، ت: ٤٤٤هـ):

* البيان عن أصول أهل الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، تحقيق عبدالعزيز رشيد محمد الأيوب، ضمن رسالته للماجستير، بعنوان (الآراء الكلامية لأبي جعفر السمناني (ت: ٤٤٤هـ) مع تحقيق كتابه البيان عن أصول أهل الإيمان

والكشف عن تمويهات أهل الطغيان) بإشراف أ. د. أحمد محمد جاد، أ.د. حسن عبداللطيف الشافعي، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، (١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧م).

١٠- **الشيرازي (أبو إسحاق، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، ت: ٤٧٦هـ):**

* **الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق**، تحقيق د.محمد السيد الجليند، المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية، القاهرة، (١٤٢٠ هـ = ١٩٩٩م).

* **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق- سوريا، (ط. ١)، (١٤٠٣هـ).

* **شرح اللمع**، حققه وقدم له ووضع فهارسه د. عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، (ط. ١)، (١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨م).

* **عقيدة السلف**، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبدالمجيد تركي، ضمن مقدمة تحقيقه لكتاب «المعونة في الجدل» لأبي إسحاق الشيرازي.

* **معتقد أبي إسحاق الفيروزأبادي الشيرازي**، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي، ضمن مقدمة تحقيقه لكتاب «شرح اللمع» لأبي إسحاق الشيرازي، الجزء الأول.

* **المعونة في الجدل**، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، (ط. ١)، (١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨م).

* **اللمع في أصول الفقه**، حققه وعلق عليه أبو أويس الكردي، راجعه وقدم له فضيلة الشيخ مصطفىٰ العدوي، وأ. د. محمد إبراهيم الحفناوي، دار العلوم والحكم، (ط. ١)، (١٣٣٢ هـ = ٢٠١١م).

١١- **الصقلي (أبو بكر، محمد بن سابق الصقلي، ت: ٤٩٣هـ):**

الحدود الكلامية والفقهية علىٰ رأي أهل السنة الأشعرية ومعه مسألة الشارع في القرآن، تحقيق وتقديم د. محمد الطبراني، دار الغرب الإسلامي، تونس، (ط. ١)، (٢٠٠٨م).

١٢- الغزالي (أبو حامد، محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ت: ٥٠٥هـ):

* إحياء علوم الدين مع مقدمة في التصوف الإسلامي ودراسة تحليلية لشخصية الغزالي وفلسفته في الإحياء، بقلم د. بدوي طبانة، مكتبة ومطبعة «كرياطة فوترا» سماراغ، إندونسيا، د.ت، الجزء الأول والثالث.

* إلجام العوام عن علم الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (١٤١٨ هـ = ١٩٩٨م).

* الاقتصاد في الاعتقاد، عُني به أنس محمد عدنان الشرقاوي، دار المنهاج، جدة - السعودية، (ط. ١)، (١٤٢٩ هـ = ٢٠٠٨م).

* تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، (ط. ٦)، (١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢م).

* الحكمة في مخلوقات الله ﷻ ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

* الرد الجميل لإلهية عيسىٰ بصريح الإنجيل، دراسة وتحقيق د.محمد عبد الله الشرقاوي، دار أمية للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، (ط. ١)، (١٤٠٣هـ).

الرسالة اللدنية، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي».

شفاء الغليل في بيان الشُّبَه والمخَيَّل ومسائل التعليل، تحقيق د. محمد عبيد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد - العراق، (١٣٩٠ هـ = ١٩٧١م).

* فضائح الباطنية، تحقيق إبراهيم بسيوني نور الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (٢٠٠٩م).

* فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق د.سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، (ط. ١)، (١٣٨١ هـ = ١٩٦١م).

* القسطاس المستقيم، قدم له وذيله الأب فيكتور شلحت اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٩٥٩م).

* محك النظر، تحقيق وضبط وتعليق د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٩٩٤م).

* المستصفىٰ من علم الأصول، دراسة وتحقيق د. حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، السعودية، د.ت، الجزء الأول والثاني والثالث والرابع.

* مشكاة الأنوار، حققه وقدم له أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (١٣٨٣ هـ = ١٩٦٤م).

* معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، (ط. ٢)، (١٩٧٥م).

معراج السالكين، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي».

* المعارف العقلية، حققه وقدم له د. عبدالكريم عثمان، دار الفكر، دمشق - سوريا، (ط. ١)، (١٣٨٣ هـ = ١٩٦٣م).

* معيار العلم، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، (١٩٦١م).

* مقاصد الفلاسفة (منطق وإلهيات وطبيعيات)، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، (١٩٦١م).

* المقصد الأسنىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ، دراسة وتحقيق د. محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، (١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤م).

* المنخول من علم الأصول، حققه وخرَّج نصه وعلق عليه د. محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، ودار الفكر، دمشق- سوريا، (ط. ٣)، (١٤١٩ هـ = ١٩٩٨م).

* المنقذ من الضلال والموصل إلىٰ ذي العزة والجلال، حققه وقدم له د. جميل صليبا، د. كمال عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

* ميزان العمل، حققه وقدم له د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، (ط. ١)، (١٩٦٤م).

١٣- ابن فورك (أبو بكر، محمد بن الحسن بن فورك الأصفهاني، ت: ٤٠٦هـ):

* تفسير ابن فورك من أول سورة المؤمنون إلىٰ آخر سورة السجدة، تحقيق علال عبد القادر بندويش، جامعة أم القرىٰ، المملكة العربية السعودية، (ط. ١)، (١٤٣٠ هـ = ٢٠٠٩م).

* **الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)**، قرأه وقدم له وعلق عليه د. محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٩٩٩م).

* **شرح العالم والمتعلم**، تحقيق وضبط د. أحمد عبد الرحيم السايح والمستشار توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (ط. ١)، (١٤٣٠ هـ = ٢٠٠٩م).

* **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، عُني بتحقيقه دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت - لبنان، (١٩٨٧م).

* **مُشْكِل الحديث وبيانه**، حققه وعلق عليه د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب - سوريا، (ط. ١)، (١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢م).

١٤- المتولي (أبو سعيد، عبد الرحمن بن محمد بن مأمون النيسابوري الشافعي، ت: ٤٧٨هـ):

* **الغنية في أصول الدين**، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٤٠٦ هـ = ١٩٨٧م).

❀ ❀ ❀

جـ- مصادر الماتريدية:

١- البزدوي (أبو اليسر، محمد بن محمد بن الحسين البزدوي، ت: ٤٩٣هـ):

* **أصول الدين**، تحقيق د. هانز بيترلنس، ضبطه وعلق عليه د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٣م).

* **كتاب فيه معرفة الحجج الشرعية**، تقديم ونشر وفهارس ماري برناند، وإيريك شومان، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، نصوص عربية ودراسات إسلامية، (٢٠٠٣م)، (المجلد/ ٣٨).

٢- السمرقندي (أبو الليث، نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، ت: ٣٧٣هـ):

* **شرح الفقه الأكبر**، عُني بطبعه ومراجعته عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، طُبع علىٰ نفقة الشئون الدينية بدولة قطر.

* **والكتاب منسوب خطأً إلىٰ الماتريدي، وهو-كما ورد في متن البحث- لأبي الليث السمرقندي، كما ذكر الشيخ محمد زاهد الكوثري.**

٣- الماتريدي (أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود الحنفي السمرقندي، ت: ٣٣٣هـ):

* **تأويلات أهل السنة = تفسير الماتريدي**، تحقيق د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (٢٠٠٥م)، الجزء الثالث.

* **كتاب التوحيد**، تحقيق أ.د. بكر طوبال أوغلي، د. محمد آروشي، دار صادر، بيروت - لبنان، مكتبة الإرشاد، إستانبول - تركيا، (ط. ١)، (١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م).

٤- النَّسَفِيُّ (أبو المعين، ميمون بن محمد النسفي، ت: ٥٠٨هـ):

* **بحر الكلام**، دراسة وتعليق د. ولي الدين محمد بن صالح الفرفور، مكتبة دار الفرفور، دمشق- سوريا، (ط. ٢)، (١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠م).

* **تبصرة الأدلة في أصول الدين علىٰ طريقة أبي منصور الماتريدي**، تحقيق وتعليق كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، تم إنجاز هذا الكتاب لدىٰ الجفان والجابي للطباعة والنشر، ليماسول - قبرص، الجزء الأول، (ط. ١)، (١٩٩٠م)، الجزء الثاني، (ط. ١)، (١٩٩٣م).

* **التمهيد في أصول الدين أو التمهيد لقواعد التوحيد**، تحقيق الشيخ محمد بن عبدالرحمن الشاغول الشافعي الأشعري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د. ت.



مصادر الفلاسفة

١- البيروني (أبو الريحان، محمد بن أحمد الخوارزمي، ت: ٤٤٠هـ):

* الآثار الباقية عن القرون الخالية، نشرة سخاو، ألمانيا، (١٩٢٣م).

* تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، تقديم د. محمود علي مكي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، (٢٠٠٣م)، نسخة مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، (١٩٥٨م).

٢- الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا، ت: ٣١٣هـ):

* كتاب السيرة الفلسفية، ضمن «رسائل فلسفية»، نشرها باول كراوس، القاهرة، (١٩٣٩م).

* كتاب الشكوك علىٰ كلام فاضل الأطباء جالينوس في الكتب التي نسبت إليه، تحقيق وتقديم أ. د. مصطفىٰ لبيب عبد الغني، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الإدارة المركزية للمراكز العلمية، مركز تحقيق التراث، القاهرة، (ط. ٢)، (١٤٣٤ هـ = ٢٠١٣م).

* كتاب الطب الروحاني، ضمن «رسائل فلسفية».

* مقالة فيما بعد الطبيعة، ضمن «رسائل فلسفية».

٣- ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، ت: ٤٢٨هـ):

* الإشارات والتنبيهات، القسم الأول (المنطقيات)، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، (ط. ٣)، د. ت.

* الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني (الطبيعيات)، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، (ط. ١)، (١٩٥٧م).

* **الإشارات والتنبيهات**، القسم الثالث (الإلهيات)، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، (ط. ٢)، د. ت.

* **الإشارات والتنبيهات**، القسم الرابع (التصوف)، مع شرح نصير الدين الطوسي، دار المعارف، القاهرة، (ط. ٢)، (١٩٨٦م).

* **التعليقات**، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٩٧٣م).

* **التعليقات علىٰ حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس**، ضمن «**أرسطو عند العرب**»، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، (ط. ٢)، (١٩٧٨م).

* **تفسير كتاب أثولوجيا المنسوب لأرسطاطاليس**، ضمن «**أرسطو عند العرب**».

* **الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانيًا**، اهتم بنشرها د. مهدي محقق، طهران - إيران، (٢٠٠٥م).

* **رسالة أضحوية في أمر المعاد**، ضبطها وحققها د. سليمان دنيا، دار الفكر العربي، القاهرة، (ط. ١)، (١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩م).

* **رسالة الحدود**، ضمن كتاب «**المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها**»، دراسة وتحقيق وتعليق د. عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٩٨٩م).

* **الرسالة العرشية في إثبات حقائق التوحيد وإثبات النبوات**، تحقيق وتقديم، د .إبراهيم إبراهيم هلال، دار النهضة العربية، القاهرة، (١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠م).

* **رسالة في أقسام العلوم العقلية**، الرسالة الخامسة ضمن كتاب «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات»، إدارة الجوائب، مطبعة الجوائب، قسطنطينية - تركيا، (ط. ١)، (١٢٩٨هـ).

* **رسالة في تفسير الصمدية**، ضمن كتاب «جامع البدائع»، محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، (ط. ١)، (١٩١٧م).

* **رسالة في السعادة والحجج العشرة علىٰ أن النفس الإنسانية جوهر**، مطبعة

مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن - الهند، (١٣٥٣هـ).

* **رسالة في النفس الإنسانية وإدراكاتها، ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات»**.

* **رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ضمن «أحوال النفس» لأحمد فؤاد** الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، عيسىٰ البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، (ط١ .)، (١٣٧١ هـ = ١٩٥٢م).

* **الشفاء، قسم المنطقيات**، (ج/ ١)، (المدخل)، تصدير د. طه حسين، مراجعة د. إبراهيم مدكور، تحقيق الأب جورج شحاتة قنواتي، والأستاذ محمود الخضيري، ود. أحمد فؤاد الأهواني، المطبعة الأميرية، القاهرة، (١٣٧١ هـ = ١٩٥٢م).

* **الشفاء، قسم المنطقيات**، (ج/ ٣)، (العبارة)، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، بتحقيق محمود الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.

* **الشفاء، قسم المنطقيات**، (ج/ ٤) (القياس)، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، بتحقيق سعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، (١٣٨٣ هـ = ١٩٦٤م).

* **الشفاء، قسم المنطقيات**، (ج/ ٥)، (البرهان)، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، المطبعة الأميرية، القاهرة، (١٣٧٥ هـ = ١٩٥٦م).

* **الشفاء، قسم المنطقيات**، (ج/ ٦)، (الجدل)، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، حقق النص وقومه وقدم له د. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، (١٣٨٣ هـ = ١٩٦٤م).

* **الشفاء، قسم المنطقيات**، (ج/ ٧)، (السفسطة)، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، (١٣٧٧ هـ = ١٩٥٨م).

* **الشفاء، قسم الطبيعيات**، (ج/ ٦)، (كتاب النفس)، تصدير ومراجعة د.

إبراهيم مدكور، تحقيق الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتي، د. سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥م).

* **الشفاء**، قسم الإلهيات، (ج/ ١)، راجعه وقدم له، د. إبراهيم مدكور، تحقيق الأستاذين الأب جورج شحاتة قنواتي، وسعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، (١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠م).

* **الشفاء**، قسم الإلهيات، (ج/ ٢)، تحقيق د. محمد يوسف موسىٰ، د. سليمان دنيا، د. سعيد زايد، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، (١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠م).

* **المبدأ والمعاد**، باهتمام عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامية، طهران - إيران، (١٩٨٤م).

* **المباحثات**، ضمن كتاب «أرسطو عند العرب».

* **عيون الحكمة**، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت - لبنان، (ط. ٢)، (١٩٨٠م).

* **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**، عنيت بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية، القاهرة، (١٩١٠م).

* **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، نقحه وقدم له د. ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥م).

* **الهداية**، تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد إسماعيل عبده، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، (ط. ٢)، (١٩٧٤م).

٤- العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري، ت: ٣٨١هـ):

* **الأمد علىٰ الأبد**، بتصحيح ومقدمة أورت ك. روسن، دار الكندي، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩م).

* **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق ودراسة في مقارنة الأديان، بقلم: د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الثقافة والنشر والإعلام، الرياض - السعودية، (ط. ١)، (١٣٠٨ هـ = ١٩٨٨م).

❊ السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، تحقيق ودراسة د. أحمد عبد الحليم عطية، ضمن كتابه «الفكر السياسي والاجتماعي عند العامري»، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (١٤١١ هـ = ١٩٩١م).

❊ رسائل العامري وشذراته الفلسفية، دراسة وتحقيق د.سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان - الأردن، (١٩٨٨م). ويضم الكتاب الرسائل الآتية:

❊ إنقاذ البشر من الجبر والقدر.

التقرير لأوجه التقدير.

شذرات من الفلسفة الخلقية.

الفصول في المعالم الإلهية.

القول في الإبصار والمبصَر.

مختارات من النسك العقلي والمِلِّي.

٥- الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، ت: ٣٣٩هـ):

❊ الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة، ضمن «كتاب الملة ونصوص أخرىٰ»، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت - لبنان، (ط. ٢)، (١٩٩١م).

❊ الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت- لبنان، د.ت.

❊ الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب «ما بعد الطبيعة»، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي»، مطبعة السعادة، القاهرة، (ط. ١)، (١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧م).

❊ إحصاء العلوم، صححه ووقف علىٰ طبعه وصدره بمقدمة مع التعليق عليه عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة، (ط. ١)، (١٣٥٠ هـ - ١٩٣١م).

❊ إيساغوجي أي المدخل، ضمن الجزء الأول من «المنطق عند الفارابي»، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت - لبنان، (١٩٨٥م).

❊ تحصيل السعادة، ضمن «الأعمال الفلسفية»، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر

آل ياسين، دار المناهل، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٤١٣ هـ = ١٩٩٢م).

* **التعليقات**، ضمن «**الأعمال الفلسفية**»، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين.

* **تلخيص نواميس أفلاطون**، ضمن «**أفلاطون في الإسلام**»، نصوص حققها وعلق عليها د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (ط٢ .)، (١٩٨٠م).

* **التوطئة أو الرسالة التي صدر بها المنطق**، ضمن الجزء الأول من «**المنطق عند الفارابي**»، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم.

* **الجمع بين رأيَي الحكيمين**، تحقيق د. ألبير نصيري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت - لبنان، (ط. ٢)، (١٩٦٨م).

* **رسالة التنبيه في سبيل السعادة**، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان - الأردن، (ط. ١)، (١٩٨٧م).

* **رسالة الفارابي في السياسة**، ضمن كتاب «**مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب: مسلمين ونصارىٰ**»، نشرها تباعًا في مجلة المشرق الآباء اليسوعيون: لويس معلوف، وخليل أدَّه، ولويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت - لبنان، (١٩١١م).

* **رسالة في العلم الإلهي**، منسوبة إلىٰ الفارابي، ضمن كتاب «**أفلوطين عند العرب**»، نصوص حققها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، (ط. ٣)، (١٩٧٧م).

* **رسالة فيما ينبغي أن يُقَدَّم قبل تعلُّم الفلسفة**، ضمن كتاب «**مبادئ الفلسفة القديمة**»، عُنِيَت بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، (١٣٢٨ هـ = ١٩١٠م).

* **فصوص الحكم**، ضمن «المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي».

* **الفصول الخمسة**، ضمن الجزء الأول من «المنطق عند الفارابي»، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم.

* فصول منتزعة، تحقيق د. فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت - لبنان، (ط. ٢)، (١٩٩٣م).

* فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت - لبنان، (١٩٦١م).

* كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدَّم له وعلق عليه د. ألبير نصيري نادر، دار المشرق، بيروت - لبنان، (ط. ٢)، د. ت.

* كتاب الأمكنة المغلطة، ضمن الجزء الثاني من المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت - لبنان، (١٩٨٦م).

* كتاب البرهان، ضمن «المنطق عند الفارابي»، تحقيق وتقديم وتعليق د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت - لبنان، (١٩٨٧م).

* كتاب التحليل، ضمن الجزء الثاني من المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم.

* كتاب الجدل، ضمن «المنطق عند الفارابي»، الجزء الثالث، تحقيق وتقديم وتعليق د.رفيق العجم، دارالمشرق، بيروت - لبنان، (١٩٨٦م).

* كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه د.محسن مهدي، دار المشرق، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٩٩٠م).

* كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه د.فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان (ط. ١)، (١٩٦٤م).

* كتاب شرائط اليقين، ضمن «المنطق عند الفارابي»، تحقيق وتقديم وتعليق د. ماجد فخري.

* كتاب العبارة، ضمن الجزء الأول من «المنطق عند الفارابي»، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم.

* كتاب في المنطق (الخطابة)، تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة دار الكتب، القاهرة، (١٩٧٦م).

كتاب القياس، ضمن الجزء الثاني من «المنطق عند الفارابي»، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم.

كتاب القياس الصغير، أو المختصر الصغير في كيفية القياس، أو في المنطق علىٰ طريقة المتكلمين، ضمن الجزء الثاني من «المنطق عند الفارابي» تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم.

* **كتاب المقولات**، ضمن الجزء الأول من «المنطق عند الفارابي»، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم.

* كتاب الملة ضمن «**كتاب الملة ونصوص أخرىٰ**»، تحقيق د. محسن مهدي.

* **كتاب الواحد والوحدة**، حققه وقدم له وعلق عليه د. محسن مهدي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، (ط. ١)، (١٩٩٠م).

* **كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل**، تحقيق وتقديم د. عمارالطالبي، ضمن نصوص فلسفية مهداة إلىٰ الدكتور إبراهيم مدكور، إشراف وتصدير د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (١٩٧٦م).

* **مقالة أبي نصر الفارابي في ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم**، ضمن «**رسالتان فلسفيتان**» حققه وقدم له وعلق عليه د. جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧م).

* **مقالة في معاني العقل**، ضمن كتاب «**المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي**».

٦- ابن الهيثم (أبو علي، الحسن بن الحسن بن الهيثم، ت: ٤٣٢هـ):

* **شرح مصادر كتاب إقليدس**، تحقيق ودراسة د. أحمد عزب أحمد، مراجعة أ. د. أحمد فؤاد باشا، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، (١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥م).

* **الشكوك علىٰ بطليموس**، تحقيق د. عبد الحميد صبرة، د. نبيل الشهابي، تصدير د. إبراهيم مدكور، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، مطبعة دار الكتب، القاهرة، (١٩٧١م).

* **مقالة عن ثمرة الحكمة**، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، (١٤١١ هـ = ١٩٩١م).

ثانيًا- المصادر والمراجع الأخرى:

أحمد محمود عبد الغفار:

* أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك وأثره في المدرسة الأشعرية، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالقاهرة، تحت رقم (٣٥١٣) لسنة (١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩م)، تحت إشراف عبد العزيز سيف النصر، أ. د. السيد محمد الأنور حامد عيسىٰ.

الأعسم (د. عبد الأمير):

* مقدمة التحقيق والدراسة لكتاب «المصطلح الفلسفي عند العرب، نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها».

الأمير (محمد بن محمد بن محمد، ت: ١٢٤٥هـ):

* حاشية الأمير علىٰ شرح عبد السلام المالكي لجوهرة التوحيد لللَّقَّاني، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة، (١٣٦٨ هـ = ١٩٤٨م).

ابن الأمير الحاج (موسىٰ بن محمد التبريزي، ت: ٧٣٦هـ):

* الكامل في أصول الدين، (وهو اختصار شامل الجويني)، دراسة وتحقيق جمال عبد الناصر عبد المنعم، دار السلام، القاهرة، (ط. ١)، (١٤٣١ هـ = ٢٠١٠م).

الإيجي (عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد، ت: ٧٥٦هـ):

* المواقف، بشرح الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، مع حاشيتي السيالكوتي عبد الحكيم، والفناري حسن جلبي بن محمد شاه، عني بتصحيحه السيد بدر الدين النعساني، دار البصائر، القاهرة، (ط. ١)، (١٤٢٩ هـ = ٢٠٠٨م).

آل ياسين (أ. د. جعفر مرتضىٰ):

* الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥م).

* فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي)، دار الأندلس، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤م).

الآمدي (سيف الدين، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، ت: ٦٣١هـ):

* أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق الأستاذ الدكتور أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، القاهرة، (ط. ٢)، (٢٠٠٤م).

البياضي (كمال الدين، أحمد بن حسن بن سنان الدين الرومي، ت: ١٠٩٧هـ):

* **إشارات المرام من عبارات الإمام**، حقق نصوصه وعلق عليه وضبطه د. يوسف عبد الرازق الشافعي، مع تقدمة للشيخ الكوثري، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، القاهرة، (ط. ١)، (١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩م).

البيجوري (إبراهيم بن محمد الجيزاوي، ت: ١٢٧٦هـ):

* **حاشية البيجوري علىٰ جوهرة التوحيد، المسمىٰ «تحفة المريد علىٰ جوهرة التوحيد»**، حققه وعلق عليه وشرح غريب ألفاظه د. علي جمعة، دار السلام، القاهرة، (ط. ١)، (١٤٢٢ هـ = ٢٠٠٢م).

التفتازاني (سعد الدين، مسعود بن عمر بن عبد الله، ت: ٧٩٢هـ):

* **شرح العقائد النسفية**، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨م).

* **شرح المقاصد**، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسىٰ شرف، دار عالم الكتب، بيروت - لبنان، (ط. ٣)، (١٤١٩ هـ = ١٩٩٨م).

التهانوي (محمد بن علي بن القاضي محمد الفاروقي، تُوفِّي بعد ١١٥٨هـ):

* **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق د. علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، (ط. ١)، (١٩٩٦م).

ابن تيمية (تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ت: ٧٢٨هـ):

* **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض - السعودية، (ط. ١)، (١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦م).

* نقض المنطق، حقق الأصل المخطوط وصححه الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة، والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، د. ت.

الجرجاني (أبو الحسن، علي بن محمد بن علي الحسيني الشريف، ت: ٨١٦هـ):

* شرح المواقف للإيجي.

معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د. ت.

* الجوهري (إسماعيل بن حمَّاد، تُوفِّي نحو سنة ٤٠٠هـ):

* الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، (ط. ٤)، (١٩٩٠م).

ابن خزيمة (أبو بكر محمد بن إسحاق، ت: ٣١١هـ):

* كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، خرج أحاديث هو علق عليه عبد الله بن عامر، دار الحديث، القاهرة، (١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢م).

ابن رشد الحفيد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد، ت: ٥٩٥هـ):

* الضروري في أصول الفقه = مختصر المستصفىٰ، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، (ط١ .)، (١٩٩٤م).

* كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت - لبنان، (ط. ٢)، د.ت.

الرازي (فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسن، ت: ٦٠٦هـ):

* شرح عيون الحكمة، تحقيق وتقديم د. أحمد حجازي السقا، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران - إيران، (ط. ١)، د. ت.

* مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (ط. ٣)، (١٤٢٠هـ).

الرازي (محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ت: ٦٦٦هـ):

* مختار الصحاح، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، مكتبة لبنان، بيروت - لبنان، (١٩٨٦م).

الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد، ت: ٥٠٢هـ):

* المفردات في غريب القرآن، تحقيق وإعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفىٰ الباز، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، القاهرة.

الزركشي (بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، ت: ٧٩٤هـ):

البحر المحيط في أصول الفقه:

* الجزء الأول والثاني، قام بتحريرهما الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، وراجعهما د. عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الكويت، (ط. ٢)، (١٤١٣ هـ = ١٩٩٢م).

* الجزء الرابع، قام بتحريره د. عمر سليمان الأشقر، وراجعه د. عبد الستار أبو غدة، د. محمد سليمان الأشقر، (ط. ١)، (١٤٠٩ هـ = ١٩٨٨م).

* الجزء السادس، قام بتحريره د. عبد الستار أبو غدة، وراجعه الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الكويت، (ط. ٢)، (١٤١٣ هـ = ١٩٩٢م).

السليماني (أ. د. محمد):

* مقدمة تحقيق كتاب «الحدود في الأصول» لابن فورك.

السمعاني (أبو المظَفَّر، منصور بن محمد بن عبد الجبار، ت: ٤٨٩هـ):

* قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق د. عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض - السعودية، (ط. ١)، (١٤١٩ هـ = ١٩٩٨م).

السنوسي (أبو عبد الله، محمد بن يوسف، ت: ٨٩٥هـ):

* عمدة أهل التوفيق والسداد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرىٰ، طبع علىٰ نفقة

أحمد علي الشاذلي الأزهري، مطبعة جريدة الإسلام، القاهرة، (١٣٠٦هـ).

الشوكاني (محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، ت: ١٢٥٠هـ):

* **إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق وتعليق أبو حفص سامي بن العربي الأثري، قدَّم له فضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن السَّعْد، وفضيلة الشيخ الدكتور سعد بن ناصر الشثري، دار الفضيلة، الرياض - السعودية، (ط. ١)، (١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠م).

الشافعي (أ. د. حسن محمود عبد اللطيف):

* **المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام**، مكتبة وهبة، القاهرة، (ط. ٢)، (١٤١١ هـ = ١٩٩١م).

أبو عذبة (الحسن بن عبد المحسن، ت: ١١٧٢هـ):

* **الروضة البَهِيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن - الهند، (ط. ١)، (١٣٢٢هـ).

العسقلاني (أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر الشافعي، ت: ٨٥٢هـ):

* **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، رقَّم كُتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف علىٰ طبعه محب الدين الخطيب، وعليه تعليقات الشيخ ابن باز، دار المعرفة، بيروت - لبنان، (١٣٧٩هـ).

عطا الله (أ. د. مختار محمود أحمد):

* **مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي**، الجزء الأول: عند المعتزلة (دراسة لمنهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة للإسلام: اليهود والنصارىٰ والمجوس)، دار الهاني، القاهرة، (١٤٣١ هـ = ٢٠١٠م).

* **اليقين في العقيدة وطرق الوصول إليه: دراسة في مناهج الاستدلال في الفكر الإسلامي**، دار الهاني، القاهرة، (٢٠٠٩م).

عمران (أ.د. مصطفىٰ عبد الجواد):

* **تحفة المريد في النظر والتقليد**، دار البصائر، القاهرة، (ط. ١)، (١٤٣٠ هـ = ٢٠٠٩م).

د. فوقية حسين محمود:

مقدمة تحقيق «الإبانة عن أصول الديانة» لأبي الحسن الأشعري، دار الأنصار، (ط. ١)، (١٣٩٧ هـ = ١٩٧٧م).

مقدمة تحقيق «الكافية في الجدل».

الفيروزآبادي (مجد الدين، محمد بن يعقوب، ت: ٨١٧هـ):

* القاموس المحيط، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، (ط. ٨)، (١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥م).

القرطبي (شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج، ت: ٦٧١هـ):

* الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، (ط. ٢)، (١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤م).

الكردي (د. راجح عبد الحميد):

* نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض - السعودية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، (ط. ١)، (١٤١٢ هـ = ١٩٩٢م).

الكفوي (أبو البقاء، محمد بن سليمان الحنفي، ت: ٩٩٠هـ):

* معجم في المصطلحات والفروق اللغوية = الكليات، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، (١٤١٩هـ = ١٩٩٨م).

مصطفىٰ حسنين عبد الهادي:

مقدمة تحقيق «الغنية في الكلام» (قسم الإلهيات)، لأبي القاسم الأنصاري.

المقتَرَح (تقي الدين، مظفَّر بن عبد الله بن علي بن الحسين، ت: ٦١٢هـ):

* «شرح الإرشاد»، تحقيق فتحي أحمد عبد الرازق، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر بالقاهرة، بعنوان: «شرح الإرشاد لتقي الدين المقترح المتوفىٰ سنة ٦١٢ هـ: تحقيق ودراسة»، تحت إشراف أ. د. محمد شمس الدين إبراهيم سالم، أ. د. السيد محمد الأنور حامد عيسىٰ، (١٤١٠ هـ = ١٩٨٩ م).

ابن منظور (محمد بن مُكَرَّم بن علي بن أحمد، ت: ٧١١هـ):

* لسان العرب، تحقيق: عبد الله عليّ الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

هويدي (أ.د. يحيىٰ):

* منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، د. ت.

Cairo University

Faculty of Dar EL-Uloum

Department of Islamic Philosophy

Rules of Reasoning between Theologians and Philosophers;

In the Fourth and Fifth Centuries Ah

(analytical comparative study)

Thesis for Master's Degree in Islamic Philosophy

The Supervision

Prof: Abdu Rradi Mohammad Abdul Mohsen

Prof: Mokhtar Mahmoud Atallah

BY

Ahmed Hassan Shehata

1436 AH/ 2015 AD

Summary

this research aims to find the rules of reasoning in two areas of the most important fields of islamic thought in the golden phase of his civilization, especially in the fourth and fifth centuries AH; in scientific and intellectual levels; this tow fields are Theology and Philosophy.

As we know that the theological and philosophical building is based on inference, so this study seeks induction out his rules, in the most important two centuries; the fourth and fifth AH. These rules are the fundamental basics of the truthful knowledge, that their minds produced it, and on which inferential work is founded.

This study consists of seven main chapters and supplementary chapter, addition to introduction and conclusion which contains the most important results.

The first chapter is preliminary, that includes the issues of speculation, his importance, and the concept of reasoning, his rules, and his importance.

Each one of the six other chapters is devoted to one rule and his details and branches. The first one of them talks about depending on the necessary sciences, which ends that they are, in theology and philosophy, only eight: Evident, Innate, Sensible, Frequent, Intuitive, empirical, Ordinary, Inner sensible.

The second chapter talks about rule of "what leads to falsehood, it is false". The first section deals with the concept of this rule, its divisions

and its importance, then the other four sections deals with invalidity of Sequence, Vicious Circle, Contradiction, and Impossible.

The third chapter talks about determining of the terms in the theology and philosophy, its first section includes the concept of this rule his importance, and manifestations of their concerning with it. Its second section is about the Limit and its laws and conditions. The third section is about the uses of this rule in theology and philosophy.

The fourth chapter talks about the rule of "what counts in reasonable is meanings not phrases". The fifth chapter talks about "into account the structural arrangement of the assets and the branches". The sixth rule addresses to "the Proof should be attached its significance".

Each of three last chapters consists of two sections; first deals with the concept of the rule, its importance and its theological issues, and the second deals with the theological and philosophical using of it. Finally; the supplementary chapter deals with a rules which his usage is rare, some of it is a general rules, and some is a rules relates to the cause and effect.

إصدارات مركز نماء للبحوث والدراسات

اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر $
سلسلة: دراسات شرعية		
نظرية التجديد الأصولي	د. الحسان شهيد	٨
إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي / الطبعة الثالثة	سلطان بن عبدالرحمن العميري	١٢
مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي	د.يوسف بن عبدالله حميتو	١٢
إشكالية الحيل في البحث الفقهي	عبدالله بن مرزوق القرشي	١٤
علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق	وائل بن سلطان الحارثي	١٤
مرتبة العفو.. قراءة أصولية تحليلية في ضوء موافقات الشاطبي	جميلة تلوت	٨
معالم منهج البحث الفقهي عند ابن دقيق العيد	د. عادل بن عبد القادر قوته	١١
تقييد المباح.. دراسة أصولية	د. الحسين الموس	١٢
نظرية الإلزام.. إلزامات ابن حزم للفقهاء	د. فؤاد بن يحيى الهاشمي	١٢
المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج التاريخية	د. عبد الرحمن بن نويفع السُلمي	٩
الخلاف العقدي في باب القدر (ط٢)	د. عبدالله بن محمد القرني	٤
التفسير المصلحي لنصوص القرآن بين مدرستي الأحناف والمالكية	منير بن رابح يوسف	١٥
استثمار النّص الشرعي بين الظاهرية والمتقصدة.. دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص	أحمد ذيب	١٤
فقه التنزيل.. دراسة أصولية تطبيقية	أحمد مرعي حسن أحمد المعماري	٢٢
رسالات الأنبياء: دين واحد وشرائع عدّة (دراسة قرآنية)	عبد الرحمن حللي	١١
نظرات في تقنين الفقه الإسلامي.. تاريخه - فقهه - ضوابطه	رافع ليث سعود جاسم القيسي	١٢
تكفير أهل الشهادتين.. موانعه ومناطاته .. دراسة تأصيلية	أ.د. الشريف حاتم العوني	٤
إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة	عراك جبر شلال	١٥
أثر العلم التجريبي في كشف نقد الحديث النبوي	د. جميل فريد أبو سارة	١٠
الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق.. دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية	د. عبد الرقيب صالح محسن الشامي	٣١
تحليل الخلاف الفقهي.. الفائدة البنكية في الاجتهاد الفقهي المعاصر نموذجًا	رشيد بن الحسن يعقوبي	٩
فقه الطب النبوي	هاني عبد الله الجبير	٢
العقائدية وتفسير النص القرآني.. المناهج - الدوافع - الإشكاليات - المدونات (دراسة مقارنة)	ياسر بن ماطر المطرفي	٢٥
الإشكاليات الفقهية العشر أمام منتجات العمل الخيري والعمل المصرفي	طالب بن عمر الكثيري	٥
مناهج التأويل في الفكر الأصولي.. دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة	د. إسماعيل نقاز	٢٠
المناظرة الفقهية.. من منطق الجدل إلى منطق الحوار	خالد ترغي	٧
مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي.. جمعًا ودراسة وتحليلاً	بلال شيبوب	٩
آليات الاستدلال الكلامي العقلية وتأصيلها القرآني عند الإمام الغزالي.. دراسة وصفية وتحليلية	عبد الحميد مؤمن	١٣
سلسلة: دراسات فكرية		
صناعة الواقع.. الإعلام وضبط المجتمع	محمد علي فرح	١٢
ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان	عبد الله بن سعيد الشهري	١١
مشكلات الديمقراطية	خالد العبيوي	١٠
الإلحاد.. وثوقية التوهم وخواء العدم	حسام الدين حامد	٩
أثر السياسة في اللغة.. العربية نموذجًا	د. مقبل بن علي الدعدي	١٢

اســــم الكتـــــاب	اســـم المؤلـــف	السعر $
الاتصال الجماهيري وسؤال القيم.. دراسة في نظريات الاتصال الجماهيري المؤسسة	هشام المكي	١١
تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي.. دراسة في العلاقات بين العلوم	د. محمد همام	١٢
سلسلة: دراسات الاختلاف والحوار والتعايش		
تجربة الحوار الثقافي مع الغرب.. قراءة تقويمية ونموذج مقترح	د. امحمد جبرون	٦
صناعة الآخر.. المسلم في الفكر الغربي المعاصر	د. المبروك الشيباني المنصوري	١١
التعددية الدينية والإثنية في مصر.. دراسة في طبيعة العلاقات والتفاعلات	د. محمد توفيق توفيق	١١
فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية.. دراسة تأصيلية	ماهر بن محمد القرشي	١١
صناعة الحوار.. مقاربة تداولية جمالية لحوارات سيدنا إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم	حمد عبد الله السيف	١٢
إدارة التنوع والإختلاف.. تجربة جنوب أفريقيا في التعايش السلمي	صدفة محمد محمود	٧
سلسلة: تكوين		
تكوين ملكة التفسير.. خطوات عملية لتكوين عقل المفسر	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٧
تكوين ملكة المقاصد	د. يوسف بن عبدالله حميتو	٧
مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي	سامي بن إبراهيم السويلم	٨
الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري ط٢	د. محمد بن سعد الدكان	٩
فهم كلام أهل العلم.. نحو ضوابط منهجية	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٤
فقه تاريخ الفقه.. قراءة في كتب علم تاريخ الفقه والتشريع والمداخل الفقهية (ط٢)	د. هيثم بن فهد الرومي	٦
مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي	عبد الرحمن العضراوي	١١
تكوين الملكة اللغوية	البشير عصام	٦
فلسفة التاريخ.. نماذج تفسيرية للتاريخ الإنساني	د. عبد الحليم مهورباشة	٨
مداخل مفهومية إلى مباحث فلسفية وفكرية.. الدين، رؤى العالم، الحقيقة، القيم، الفعل	عبد الرزاق بلعقروز	٦
المدخل إلى منهجية البحث وفنّ الكتابة.. مع تطبيقات في العلوم الشرعية	عبد الرحمن حللي	٥
سلسلة: تجارب		
التجربة اليابانية.. دراسة في أسس النموذج النهضوي	سلمان بونعمان	٦
التجربة النهضوية التركية	محمد زاهد جول	٦
التجربة النهضوية الألمانية	د. عبد الجليل أميم	٧
التجربة النهضوية البرازيلية.. دراسة في النموذج التنموي ودلالاته	صدفة محمد محمود	١٢
من التجزئة إلى الوحدة.. قراءة في التجارب الغربية والعربية	د. خالد شيات	١١
حكاية التنمية.. حكايات حكمية من جنوب شرق آسيا عن التنمية المستدامة	ترجمة/ د. أبو بكر أحمد باقادر	٨
التجربة الهندية	أيمن يوسف / وائل أبو حسن	١٠
الإسلام وتكوين الدولة الحديثة.. دراسة للتجربة الدستورية المغربية	عبد العلي حامي الدين	١٤
مؤسسات المجتمع المدني الغربية (رُسل القيم).. قراءة في الأدوار المحلية والدولية	ريهام أحمد خفاجي	١٠
سلسلة: ترجمات		
حاوي الثورة المصرية.. دراسة أنثروبولوجية لظاهرة توفيق عكاشة (والتر أرمبرست)	ترجمة: طارق عثمان	٤
إسلام السوق (باتريك هايني)	ترجمة: عومرية سلطاني	٧
حركة كولن.. تحليل سوسيولوجي لحركة مدنية جذورها الإسلام المعتدل (هيلين روز ايبَو)	ترجمة: مروة يوسف/ أحمد العزبي	١٢
بناء شبكات الاعتدال الإسلامي	شيريل بينارد وآخرون	١٢
صعود الإسلام السياسي في تركيا (أنجيل راباسا واف/ ستيفن لارابي)	ترجمة: إبراهيم عوض/ أحمد العزبي	٧
الإسلام الديموقراطي المدني (الشركاء والموارد والاستريجيات) (شريل بينارد)	ترجمة: إبراهيم عوض	٦

اســـــم الكتـــــــاب	اســـــم المؤلـــــــف	السعر $
دراسات في الفقه الإسلامي.. وائل حلاق ومجادلوه (وائل حلاّق - ديفيد ستيفن باورز)	ترجمة: د. أبو بكر باقادر / تدقيق: طاهرة عامر	١٣
وصف تاريخي لتحريف نصين مهمين من الكتاب المقدس: التثليث والتجسد (إسحق نيوتـن)	ترجمة: هيثم سمير، هبة حداد، أحمد شاكر	٦
اللفياثان الإسلامي.. الإسلام وتشكيل سلطة الدولة (سيّد فالي رضا نصر)	ترجمة : خالد بن مهدي	١٢
ما هي الشريعة؟ (وائل حلاق)	ترجمة: طاهرة عامر - طارق عثمان	٥
الإسلاميون والسياسة التركية.. دراسة في الهوية السياسية الإسلامية في تركيا (محمد يافوز)	ترجمة: فهد حسنين	١٨
تنظيم الدولة الإسلامية: رؤية من الداخل (براين دودويل/ دانيال ميلتون/ دون راسلر) E-BOOK	ترجمة: صلاح حيدوري/ مراجعة: خالد مهدي	-----
سرقة الدول.. العودة إلى الذهب (د. أحمد كاميل ميرا)	ترجمة: عثمان إبراهيم التويجري	١٠
سلسلة: تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.. قراءة نقدية		
في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة	د. الطيب بوعزة	١٠
الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية	د. الطيب بوعزة	١٣
فيثاغور والفيثاغورية.. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود	د. الطيب بوعزة	١٣
هيراقليط.. فيلسوف اللوغوس	د. الطيب بوعزة	١١
كزينوفان والفلسفة الإيلية.. قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس	د. الطيب بوعزة	١٠
أفول التفلسف الأيوني	د. الطيب بوعزة	١٥
سلسلة: مراجعات في الفكر العربي المعاصر		
إمكان النهوض الإسلامي	د. امحمد جبرون	٧
القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.. مقدمات في الخطاب والمنهج	عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي	١٤
العلمانيون في تونس	د. محمد الرحموني	٨
النقد الذاتي في الفكر العربي	د. محمد الرحموني	٧
الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر	د. عبد الرحمن اليعقوبي	١٢
النهضة اللغوية وخطاب التلهيج الفرنكفوني.. في نقد الاستعمار الجديد	سلمان بونعمان	١٠
مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها.. مراجعات نقدية	د. امحمد جبرون	٧
قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر.. الحجاب أنموذجًا	ملاك إبراهيم الجهني	١٤
القومية العربية.. نظرات في الفكر والمسار	فيصل الأمين البقالي	٨
في مدارات الماركسية والماركسية العربية	رشيد مصطفى الراضي	٩
سلسلة: دراسات في الحالة الإسلامية		
اختلاف الإسلاميين	أحمد سالم	١٤
مراجعات الاسلاميين.. دراسة فى تحولات النسق السياسى	بلال التليدي	١١
جدل الإسلاميين	د. عبد القدوس أنحاس	٩
الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية.. دراسة في أزمة النموذج المعرفي	بلال التليدي	١١
التكفير عند جماعات العنف المعاصرة.. نقد المقولات التأسيسية	إبراهيم بن صالح العايد	١٣
صورة الإسلاميين على الشاشة / الطبعة الثانية	أحمد سالم	١٢
الإسلاميون ومركز راند.. قراءة في مشاريع الاعتدال الأمريكي	بلال التليدي وعادل الموساوي	٥
النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (١) التيارات القتالية	محمد توفيق	٦
داعش والجماعات القتالية.. دراسات عربية وغربية	مجموعة من الباحثين	٢١
الحركة الإصلاحية الثالثة.. أو ما بعد أزمة المشروع الفكري عند الحركة الإسلامية	بلال التليدي	٨
النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (٢) الإسلام السياسي	محمد توفيق	٩
ما العمل السياسي في الثورة السورية E-BOOK	طارق العلي	---

اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر $
سلسلة: قراءات في الخطاب الشرعي		
الخطاب المقاصدي المعاصر.. مراجعة وتقويم	د. الحسان شهيد	٨
الأبعاد النفسية والاجتماعية في النظر الفقهي	د. إلهام عبد الله باجنيد	٥
إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي (ط٢)	د. هيثم بن فهد الرومي	٨
حجاب الرؤية.. قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي	عبدالله بن رفود السفياني	٦
الإسلام الممكن	ماهر بن محمد القرشي	٨
حركة التصحيح الفقهي.. حفريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتاوى الطلاق	ياسر بن ماطر المطرفي	١٦
النظر الفقهي في المعاملات المعاصرة	عبدالله بن مرزوق القرشي	٨
تجديد فقه السياسة الشرعية	د. خالد بن عبد الله المزيني	٥
الفقه الارتيادي.. نظرات في الفقه المستشرف للمستقبل	د. هاني بن عبد الله الجبير	٤
الخطاب الوعظي.. مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه	د. عبد الله بن رفود السفياني	١٢
ما بعد السلفية.. قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر	أحمد سالم - عمرو بسيوني	٢٥
الدرس العقدي المعاصر.. قراءة تحليلية ناقدة للدرس العقدي عند السلفية والأشعرية والشيعة	عمرو بسيوني	١٦
الدرس الحديثي المعاصر	مجموعة مؤلفين / تحرير:أحمد الجابري	١٥
سلسلة: تساؤلات		
سؤال التنمية في الوطن العربي.. مداخل عملية ورؤى نقدية	هشام المكي وآخرون	١٠
سؤال القيم بصيغ متعددة.. نماذج في العلوم الاجتماعية والإعلام والتربية والأدب والثقافة	هشام المكي وآخرون	٨
أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية	سلمان بونعمان وآخرون	١٢
سلسلة: دراسات صناعة البحث العلمي		
مراكز البحث العلمي في الوطن العربي (الإطار المفاهيمي- الأدوار)	خالد وليد محمود	٥
مراكز البحث العلمي في إسرائيل	د. عدنان عبدالرحمن أبو عامر	٦
مراكز البحث الأمريكية ودراسات الشرق الاوسط بعد ١١ سبتمبر	د. هشام القروي	٦
مراكز الفكر والأبحاث والدراسات في الهند (دراسة تقويمية)	د. أيمن طلال / د. وائل أبو حسن	٧
التعليم والبحث العلمي ومراكز التفكير الاستراتيجي في تركيا	علي حسن باكير	٤
سلسلة: حوارات نماء		
التشيع في أفريقيا	لجنة تقصي الحقائق (اتحاد علماء المسلمين)	١٨



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء

مركز نماء للبحوث والدراسات

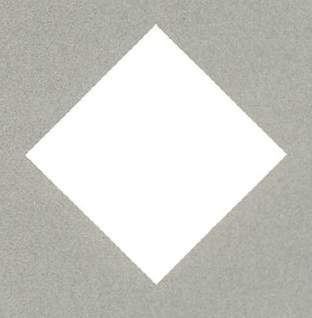
مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكِّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.



سلسلة دراسات شرعية:

يهدف هذا المشروع إلى أن يقدم المركز مساهمة مؤثرة في حقل الدراسات الشرعية والتراثية، بفروعها المختلفة، بالشكل الذي يمثل تصورات المركز لما ينبغي أن يكون عليه الاشتغال العلمي بالدراسات الشرعية، سواء من حيث منهج البحث والنظر، أو من حيث الاهتمامات والمشاغل والتساؤلات.

ولأجل هذا الغرض يستكتب المركزُ باحثيه، والباحثين المتعاونين معه، ويستقبل الكتابات الجادة الثرية التي تقدم إضافة مؤثرة وحقيقية لفرع الدراسات الشرعية على تنوع فروعها المعرفية.

نوعية الهم والتساؤل، وجودة منهج البحث والتحليل والنظر هما إذن محور اهتمامات المركز فيما يقدمه من دراسات شرعية في فروع التفسير والحديث والفقه وأصوله وما يتصل بذلك من علوم و معارف، لا غنى عن تحقيق القول فيها دائمًا وأبدًا.


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء